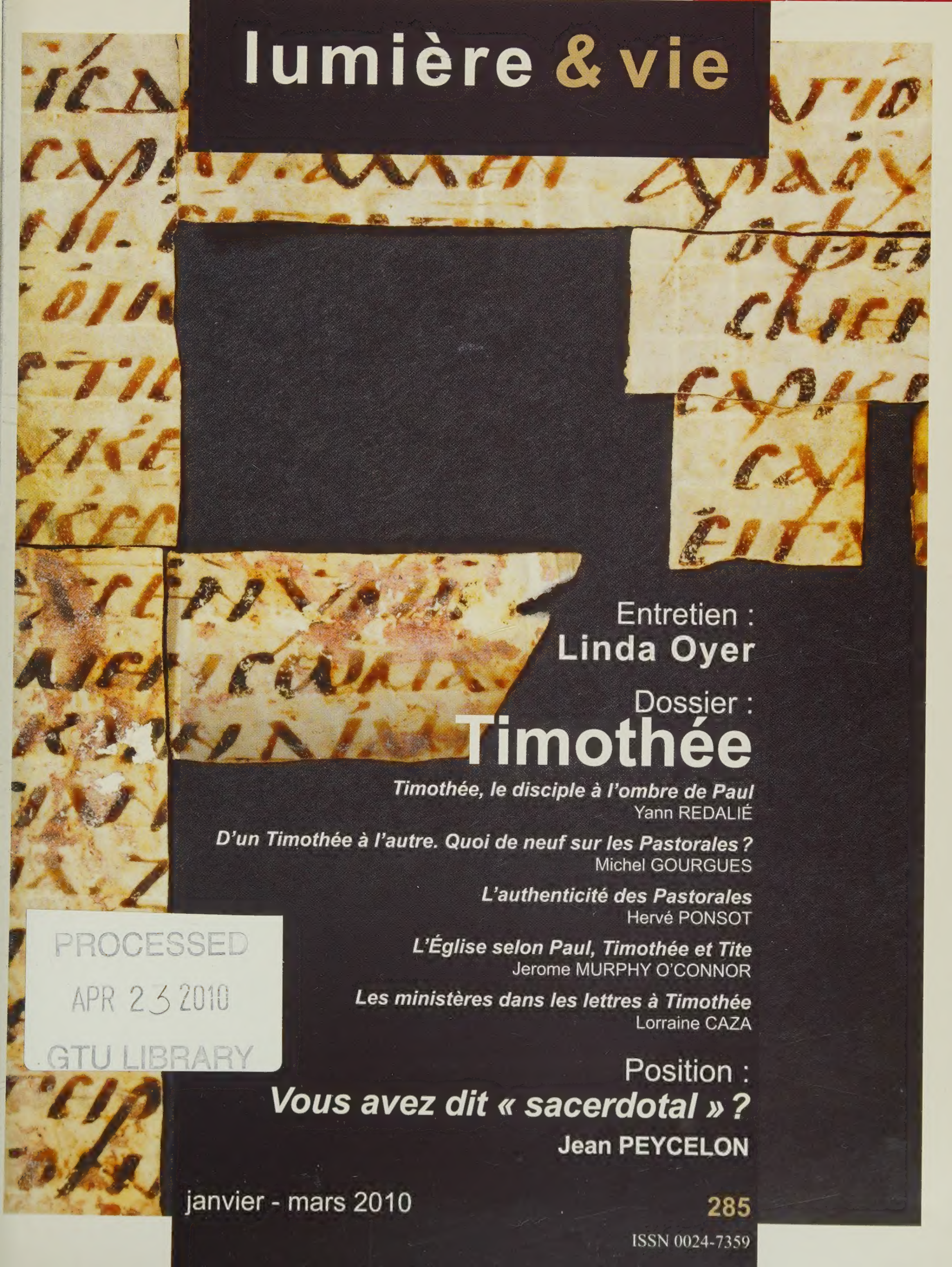


lumière & vie

Entretien :
Linda Oyer

Dossier :
Timothée

Timothée, le disciple à l'ombre de Paul
Yann REDALIÉ

D'un Timothée à l'autre. Quoi de neuf sur les Pastorales ?
Michel GOURGUES

L'authenticité des Pastorales
Hervé PONSOT

L'Église selon Paul, Timothée et Tite
Jerome MURPHY O'CONNOR

Les ministères dans les lettres à Timothée
Lorraine CAZA

Position :
Vous avez dit « sacerdotal » ?
Jean PEYCELON

janvier - mars 2010
285
ISSN 0024-7359

lumière & vie

janvier-mars - tome LIX - 1

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2010 :

285 *Timothée*
286 *L'argent trompeur*
287 *La méditation*
288 *L'identité catholique*

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← Lettre de St Paul aux Romains (1, 1-16), Papyrus du 6ème siècle, Bridwell Library.

EDITORIAL

• La chance d'appartenir à une petite église chrétienne minoritaire, c'est peut-être de pouvoir vivre intensément la vie communautaire, de développer un authentique sens de la réconciliation et du pardon. C'est en tout cas ce qui apparaît fortement dans le témoignage de **Linda OYER** sur l'église mennonite de son enfance. Sa vie de théologienne l'a conduite à approfondir la présence d'une diversité dans les évangiles qui ne nuit pas à l'unité de la foi et à manifester combien les spiritualités variées de la riche tradition chrétienne sont complémentaires. Ainsi l'unité n'est-elle pas seulement un espoir, mais une réalité déjà présente qui nourrit l'espérance, pour peu que l'on entre avec patience dans le temps de Dieu.

• Après cet entretien, la lecture des lettres à **Timothée** nous place dans une atmosphère plus tendue, et manifeste à quel apaisement correspondent aujourd'hui nos rencontres œcuméniques. Visiblement, la première communauté chrétienne d'Ephèse vivait de grandes tensions, et l'auteur des lettres est très préoccupé par les faux docteurs, soucieux de pallier à l'absence d'une tradition bien constituée à la fois quant aux mœurs, et quant à l'organisation.

Avant même de s'interroger sur la teneur de ces lettres et sur leur auteur, il importe d'aller à la rencontre de l'homme, disciple du Christ, sans doute, mais tout autant disciple de Paul, fils spirituel de l'Apôtre, qui a toute sa confiance, et qui de disciple, devient pasteur. Un collaborateur parmi beaucoup d'autres, mais qui a une place toute spéciale, nous dit Yann REDALIÉ, non seulement par les traces qu'il a laissées, mais assurément aussi dans le cœur de Paul[1].

L'auteur de ce portrait ne cache pas la difficulté de certaines sources : avec les lettres à Timothée, et depuis le XIXème siècle, nous nous trouvons devant la question de l'authenticité de leur auteur. De grandes différences de style et de thématiques par rapport aux grandes lettres unanimement attribuées à Paul expliquent ces questions. Pour nous aider à entrer dans cette perspective critique des exégètes, Michel GOURGUES présente une petite histoire des hypothèses, qui oblige à lire de plus près et plus attentivement chacune des lettres pastorales, et à en avoir une vision plus nuancée. Il explicite quant à lui sa thèse d'une deuxième lettre à Timothée en grande partie authentique et tardive.

1. Dans la réponse incontestablement apocryphe que Jean DIETZ prête à Timothée est évoquée aussi la possible difficulté d'avoir Paul pour père spirituel !

De son côté, Hervé PONSOT reprend et discute les arguments contre l'authenticité, et propose une autre hypothèse : il y a en effet une grande cohérence à attribuer ces lettres au jeune Paul, même si cela oblige à un autre regard sur son itinéraire spirituel, et en particulier à considérer que Paul a mis du temps à s'affranchir de son propre pharisaïsme. C'est la radicalité du chemin de Damas qui se trouve alors en quelque sorte démythologisée…

C'est en explorant la grande thématique de l'Église dans les écrits pauliniens que Jerome MURPHY O'CONNOR parvient de son côté à considérer que la 2nde lettre consonne avec les grandes lettres attribuées à Paul. Quelles que soient alors les hésitations exégétiques, nous sommes reconduits à la profonde et riche ecclésiologie de Paul, à ses grandes exhortations à l'unité et à l'amour, à sa puissante identification du Christ et de l'Église.

Avec la méditation d'André FOSSION, nous sommes aussi conduits à profiter de ces lettres comme d'une Écriture inspirée, quel que soit leur auteur et leur date : déclinant les choses de la foi et de la vie chrétienne autour de la bonté de Dieu, de la bonté des choses, du bon dépôt, des œuvres bonnes, du bon combat, et de la bonne gouvernance, ces lettres nous assignent à la bonté, ce qui est « à la fois, hier comme aujourd'hui, une révélation et une tâche ».

C'est sur la thématique des ministères que s'achève ce dossier. Lorraine CAZA montre bien ici comment s'ébauche l'organisation des ministères dans l'Église, et leur évolution depuis ces lettres à Timothée jusqu'aux lettres de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche. Elle complète ainsi le regard exégétique dominant du dossier par un regard historique.

• C'est aussi sur la question du ministère que s'arrête Jean PEYCELON, et plus précisément sur la question du ministère ordonné, en cette « année sacerdotale » ouverte par Benoît XVI. On y trouve une réflexion très dense sur la représentation du prêtre, nourrie de théologie biblique, d'histoire et de sociologie, qui invite à revisiter la distance que prend l'évangile avec le sacré et à replacer le ministère, de manière toute paulinienne, dans l'élan de la mission.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur


lumière & vie

Linda Oyer, de la passion de l'Evangile à la passion de l'Eglise

Linda OYER est née en 1947 à Champagne en Illinois (USA). Après des études de psychologie à l'Université de l'Illinois et des études bibliques à la Columbia University, elle vient en 1971 étudier en France à l'Institut Catholique de Paris où elle soutiendra sa thèse de doctorat en 1997. Depuis la fin des années 90, elle enseigne la Bible à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. De 1997 à 2009, elle a été pasteur de l'église mennonite de Lamorlaye.

Lumière & Vie remercie chaleureusement Isabelle CARLIER, chargée d'enseignement à l'Université Catholique de Lyon, pour sa collaboration à la réalisation de cet entretien.

Lumière & Vie : Vous êtes née aux Etats-Unis dans l'Église mennonite, qui n'est pas bien connue en France et qu'on assimile peut-être trop vite à la communauté des amish. Pourriez-vous nous dire quelques mots de votre enfance dans cette église ?

Linda OYER : C'est vrai que les gens voient parfois les mennonites comme des amish civilisés ! Ce n'est pas complètement faux. Nous avons un tronc en commun, d'histoire et de théologie, mais il y a eu malheureusement un schisme dans l'anabaptisme pacifique en 1693 : les amish et les mennonites se sont séparés, parce que les amish désiraient vivre d'une manière plus radicale le refus d'être « du monde ». Les communautés mennonites sont plus insérées dans la vie sociale, et sont « bien civilisées ».

Je me rends compte aujourd'hui que ma théologie a été très marquée par ce que j'ai reçu dans mon enfance. J'ai vécu dans un petit village de 1 500 personnes, avec deux églises protestantes et beaucoup de fermes autour. L'église mennonite regroupait 5 à 600 personnes.

Il y avait une seule famille catholique dans le village... ce qui explique que j'ai grandi sans grande connaissance du monde catholique.

Ce qui m'a surtout marquée, en tant qu'enfant, c'est que l'église était vraiment une communauté. Les mennonites ont une spiritualité communautaire qui se vit dans le quotidien. Jeune, je me souviens du moment où mon père a eu une crise cardiaque. Il ne pouvait plus labourer ses champs et semer au printemps. Eh bien, les gens de l'église sont venus pour faire tous ses champs et apporter les repas pour ma mère. L'église était très présente, de manière pratique. Pour un enfant cela donne l'impression d'être dans une grande famille sur laquelle on peut compter. L'entraide, le partage, les repas pris souvent ensemble le dimanche après le culte étaient des signes tangibles de cet aspect communautaire.

Mais cette spiritualité communautaire se voit aussi dans les rites de l'église. Par exemple, nous pratiquons le lavement des pieds de manière communautaire, les uns par les autres (et non seulement par le célébrant). La cène a non seulement une dimension verticale, mais aussi communautaire. Par elle, nous faisons mémoire de la mort et de la résurrection de Jésus Christ. Elle est un signe de notre réconciliation et notre communion avec Dieu. Mais ce partage du repas, du pain et du vin, est également le signe de notre réconciliation les uns avec les autres, signe de notre unité... d'où l'importance du pardon envers l'autre avant de participer à la cène afin que le signe traduise une réalité. Le baptême a aussi un aspect communautaire. Il est un engagement du croyant à suivre Jésus Christ et un signe de la purification des péchés, mais aussi le signe de l'appartenance à un nouveau peuple réconcilié et un engagement à la soumission mutuelle.

Tout cela conduit à comprendre que notre relation avec Dieu inclut l'autre. Ce n'est pas simplement moi et Dieu de manière individualiste. Si je viens vers Dieu, je viens avec mon prochain. Les deux relations sont liées. La vie et la mort de Jésus Christ ont des implications éthiques dans ma relation avec l'autre.

L & V : A côté de cet aspect communautaire, les mennonites ont aussi gardé quelque trait spécifique de l'anabaptisme pacifique...

L. O. : Oui, et c'est l'autre aspect qui m'a beaucoup influencé : la non-violence à l'exemple de Jésus qui n'a pas rendu le mal pour le mal, mais qui a pris le mal sur lui. Cependant, il ne s'agit pas seulement d'éviter la violence, mais d'œuvrer pour la réconciliation comme un artisan de paix. Dès le début de l'anabaptisme en 1525, la non-violence était soulignée comme principe, même s'il y a eu une autre forme « millénariste » d'anabaptisme, de courte durée, qui a essayé de hâter le règne de Dieu par la violence. Les Mennonites viennent de la forme d'anabaptisme structurée autour de la non-violence.

Dans mon enfance, toutes les familles Mennonites lisaient un très gros livre qui s'appelait *Le miroir des martyrs*[1]. Tous les enfants mennonites connaissent ainsi l'histoire de l'anabaptiste Dirk Willems (mort martyr en 1569) : arrêté et enfermé dans une tour en plein hiver, il parvient à s'échapper avec une corde de chiffons, et à traverser le lac gelé. Mais le gardien qui le poursuit, et qui n'a pas subi le régime alimentaire de la prison, manque de se noyer quand la glace cède sous son poids. Il appelle au secours, et Dirk revient sur ses pas pour le sauver. Aussitôt le gardien l'arrête, et peu après, Dirk est brûlé au bûcher. Cette histoire marque un enfant, et lui enseigne que l'amour de l'ennemi, c'est quelque chose de concret, de tangible : jusqu'à donner sa vie. Mais ces histoires de martyrs ne nourrissaient pas un esprit de vengeance comme on aurait pu le penser, mais plutôt l'idée qu'il vaut mieux souffrir que de faire du mal à notre prochain.

1. Le *Martyrenspiegel* est un ouvrage anabaptiste hollandais de plus de 1500 pages, présentant l'histoire de tous les martyrs connus des auteurs, depuis ceux de l'antiquité jusqu'aux anabaptistes hollandais ou suisses portant des noms familiers, des noms que chacun a dans sa généalogie s'il appartient à ce milieu. Il a été traduit en allemand et en anglais.

Le mouvement anabaptiste a eu beaucoup de martyrs et était durement persécuté par les réformés, les luthériens, et les catholiques. Choisir son appartenance religieuse, avoir une Eglise séparée de l'Etat, avoir une Eglise composée uniquement des personnes qui confessent librement leur foi, défiait l'ordre qui existait en Europe au XVIème siècle. Même Luther et Calvin avaient gardé l'idée de la symbiose entre l'Eglise et l'Etat.

L & V : Dans les années 70, vous décidez de partir en France. Qu'est-ce qui vous pousse à ce départ ?

L. O. : Les États-Unis étaient embourbés dans la guerre au Vietnam. J'étais très opposée à cette guerre et j'ai beaucoup milité pour qu'elle s'arrête. Je voulais quitter un pays dont la mentalité

consistait à penser que la force règle tous les problèmes. Il suffit de taper un peu fort et tout s'arrange. Et en plus, beaucoup de chrétiens américains utilisaient Dieu pour justifier la guerre. Bien sûr, ils n'ont pas été les premiers dans l'histoire de l'Eglise à le faire. Mais cette idée que les ennemis de l'Etat devenaient les ennemis de Dieu et de l'Eglise et qu'on pouvait tuer au nom de Dieu me heurtait profondément.

J'ai visité plusieurs pays européens et je me suis sentie bien en France. Cela doit être le bon vin et le fromage qui m'ont attirés ! Mais il y a peut-être autre chose. Je ne savais pas à l'époque que mes racines sont françaises. Mon père et ma mère sont originaires de familles mennonites de l'Alsace, de la Meuse et de Montbéliard, parties pour les États-Unis entre 1830 et 1850. J'avais toujours cru que mes parents étaient allemands, parce que l'allemand était leur langue maternelle. J'ignorais qu'à cette époque les mennonites français parlaient allemand. Alors, le fait de venir en France m'a fait prendre davantage conscience de mes racines culturelles et théologiques.

L & V : Pourtant, c'est vers la Catho de Paris que vous vous tournez...

L. O. : Au début, je voulais poursuivre mes études en psychologie, puisque j'avais une maîtrise en psychologie de l'université d'Illinois. Mais il n'y avait pas de reconnaissance mutuelle des diplômes. Et je ne voulais pas recommencer tout à zéro. J'avais aussi une maîtrise en études bibliques et l'Institut catholique de Paris m'intéressait à cause de son programme du DSEB (diplôme supérieur des études bibliques) qui mettait l'accent sur l'exégèse, les langues et la critique textuelle. J'ai pu entrer dans ce programme sur la base de mon mémoire de maîtrise qui portait sur le verbe grec *menō, demeurer*, dans l'évangile de Jean.

J'ai beaucoup apprécié ce programme et les très bons exégètes que j'ai eus comme professeurs, tels que, Pierre Grelot[2], Charles Perrot[3], Jean Lévêque, Edouard Cothenet[4] et bien d'autres. Dans le cadre de ce programme j'ai pu aussi fréquenter le Centre Sèvres et suivre des cours sur l'évangile de Jean, l'évangile que je préférais, avec Xavier Léon-Dufour[5].

2. Pierre GRELOT, 1917 – 2009, a été membre de la Commission biblique pontificale. Auteur de nombreuses participations à des Encyclopédies et volumes collectifs ainsi que de plus d'une vingtaine d'ouvrages d'exégèse et de théologie biblique. Signalons *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'évangile*, Lectio divina 167 & 170, Cerf, 1997-1998.

3. Charles PERROT, bibliste, spécialiste du judaïsme contemporain de Jésus, est en particulier l'auteur de *Jésus et l'histoire* (Desclée de Brouwer, 1993).

4. Edouard COTHENET, né en 1924, bibliste, spécialiste des apocryphes chrétiens, auteur notamment de deux volumes sur _Exégèse et liturgie (Cerf, 1988-1999).

5. Xavier LÉON-DUFOUR, 1913-2007, jésuite connu pour son *Vocabulaire de théologie biblique*, publié en 1962, une œuvre qui est toujours une référence pour les étudiants en théologie. Il a réalisé des travaux importants sur les évangiles synoptiques et sur l'évangile de Jean.

Ce qui m'a marqué n'était pas seulement leur science : j'ai eu des rencontres privilégiées et des échanges profonds avec certains. Par exemple, pendant un bon moment, j'ai donné des leçons d'anglais à Charles Perrot. Ces « cours » étaient souvent suivis par des discussions très intéressantes. Une autre fois, après un examen d'hébreu avec Jean Lévêque, qui a écrit l'étude magistrale sur *Job et son Dieu*[6], *nous avons parlé de son vécu au Carmel et l'expérience de la nuit spirituelle. Ou encore lorsque j'ai rencontré Paul Beauchamp à la bibliothèque jésuite des fontaines à Chantilly. Nous n'étions ce matin-là que nous deux à y travailler, et au moment de partir, il me demande : « alors, vous êtes bibliste ? » Là, face à cet exégète chevronné (que j'ai reconnu sans qu'il le sache), j'ai eu un moment d'hésitation et j'ai vraiment fait un petit et timide « oui ». Il m'a regardé avec un sourire, et tout ce qu'il m'a dit, c'était : « moi aussi ». C'est sûr que la simplicité, l'humilité et la spiritualité de ces personnes m'ont aussi marquée.*

6. Cf. Jean LÉVÊQUE, *Job et son Dieu.* Essai d'exégèse et de théologie biblique, 2 vol, Gabalda, 1970. Voir aussi *Job ou le drame de la foi,* Lectio divina 216, Cerf, 2007, qui réunit treize études rédigées entre 1971 et 2001.

L & V : Vous avez donc prolongé à ce moment-là votre étude de l'évangile de Jean…

L. O. : Pas uniquement. Ma thèse de doctorat portait sur l'envoi en mission post-pascal des disciples relaté dans l'évangile de Matthieu et l'évangile de Jean[7]. Dans un sens mon sujet de thèse a été le fruit d'une rencontre à la Catho avec un prêtre polonais, qui était étudiant lui aussi. Nous étions à table, et lorsqu'il a su que j'étais protestante, il m'a dit : « Vous, les protestants, vous ne mettez pas en pratique toute la Bible ! » J'ai répondu : « Oui, c'est sans doute bien possible ! Mais avez-vous un texte ou un passage précis en tête ? » Et il m'a dit : « Oui, Jn 20,23 : vous ne mettez pas en pratique 'ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis' ». Je me suis dit : effectivement, qu'est-ce que nous faisons avec ce texte en tant que protestants ? Alors, j'ai fait mon mémoire du DSEB sur Jean 20,19-23, avant de travailler la comparaison avec Matthieu 28,16-20 dans ma thèse.

7. *Interpreting the New in the Light of the Old. A Comparative Study of the Post-Resurrection Commissioning Stories in Matthew and John,* Thèse de doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, 1997.

Dans ces textes, on se trouve en présence de deux communautés chrétiennes issues du judaïsme et qui s'ouvrent aux chrétiens issus du paganisme. Pourtant leurs discours sur la mission sont assez différents. Le lieu est différent : Matthieu place l'envoi sur une montagne en Galilée, tandis que Jean le met dans une maison à

Jérusalem. Le thème du doute est traité différemment. Le contenu de la mission est différent. Chez Matthieu, Jésus dit « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit », tandis que chez Jean, Jésus parle de remettre et de retenir les péchés. Que signifie retenir les péchés ? Faut-il d'ailleurs maintenir cette traduction de « retenir », au sens de « ne pas remettre »[8] ? Pourquoi ces deux communautés ont-elles formulé deux missiologies différentes ?

8. Dans sa thèse, Linda OYER a proposé de traduire plus littéralement le verbe *krateo* par *maîtriser, prévaloir sur, vaincre*. Il n'y a plus alors des péchés à remettre, et des péchés à retenir, mais des péchés remis et des péchés vaincus, maîtrisés. Une perspective somme toute plus évangélique !

L'étude des textes m'a conduit à proposer l'hypothèse que Matthieu et Jean ne se réfèrent pas aux mêmes paradigmes bibliques pour enraciner leur théologie de la mission. D'un côté, Matthieu s'inspire du récit du commencement d'un peuple et de l'alliance abrahamique (Gn 12-17), parce qu'il perçoit la communauté comme une nouvelle communauté abrahamique, un petit nombre qui sert et bénit les nations, dont le signe d'incorporation n'est plus la circoncision mais le baptême. De l'autre, Jean se réfère au récit de la création et de la chute (Gn 1-4), parce qu'il perçoit la communauté comme une nouvelle création, une nouvelle humanité, libérée du péché, qui reçoit la vie, et dont la mission est de libérer du péché et de donner la vie[9]. À travers ces différences d'accents, on pressent que la situation socio-historiques des deux communautés de Matthieu et de Jean vis à vis du judaïsme n'est pas la même : Matthieu semble plus près du déchirement entre juifs et chrétien.

9. Voir aussi « Vivre en relation : La notion du salut dans l'évangile de Jean, » dans *L'œuvre de Jésus Christ dans une perspective anabaptiste*, Coll. Perspectives anabaptistes, Editions Excelsis, à paraître en 2010.

Au moment où je rédigeais ma thèse, j'étais sensible aux changements du paradigme de la mission, à une époque de croissance de l'Église dans les pays du Sud et de l'Est et de déclin de l'Église en Occident : on ne pouvait plus définir la mission comme ce chemin à sens unique d'un christianisme occidental, avec toute sa culture, vers le reste du monde. On se demandait quelles formes pourrait prendre la mission dans une société sécularisée. Revenir à ces témoignages des évangiles sur la mission me semblait une source de réflexion pour cette période de transition.

L & V : Le doctorat vous a conduit naturellement à l'enseignement, notamment à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

L. O. : Avant même d'avoir mon doctorat, j'ai enseigné dans un institut biblique à Lamorlaye et aussi dans un institut mennonite près de Bâle en Suisse, qui sert les églises mennonites de France, de Suisse et d'Allemagne. Dans les dernières années de thèse, j'ai commencé à enseigner à la faculté de Vaux-sur-Seine. Cette faculté évangélique a démarré en 1965, soutenue par différentes églises professantes[10]: baptistes, libristes, méthodistes, mennonites, et d'autres courants évangéliques.

10. Églises où le baptême est administré sur la profession de foi de la personne.

A présent, j'enseigne quelques cours d'exégèse du Nouveau Testament, surtout dans les évangiles et aussi des cours de théologie biblique (par exemple, sur la passion du Christ selon chaque évangile). Je suis très attachée aux récits des évangiles depuis mon enfance. Les évangiles ne sont pas des listes de dogmes à croire, mais des récits dans lesquels on entre, des histoires dans lesquelles on chemine. Je trouve passionnant d'étudier l'unité et la diversité des évangiles. Il y a une richesse dans la diversité. L'Église aurait pu se sentir menacée par la diversité des évangiles, surtout dans les premiers siècles, et réduire les quatre évangiles à un[11], mais en fin de compte l'Église a laissé les différences et placé les quatre dans le canon. Nous avons besoin de ces différences, que ce soit au niveau de la spiritualité, de l'ecclésiologie, de la christologie, de la missiologie…

11. Le *Diatessaron* de Titien le Syrien (IIème siècle) a proposé cette réduction, mais n'a pas été retenu dans le Canon.

L & V : Votre étude sur *Le lavement des pieds* porte le titre : *Dieu à nos pieds*[12]. C'est assez provocateur !

12. *Dieu à nos pieds… Une étude sur le lavement des pieds*, Editions Mennonites, 2002.

L. O. : Oui, c'est un titre choquant, mais je pense que le geste de Jésus était choquant et difficilement recevable, vu la réaction de Pierre. J'ai eu beaucoup de mal à faire accepter le titre par l'éditeur car il voyait « Dieu à nos pieds » comme un geste exprimant un abaissement servile de la part de Jésus : à nos pieds pour exécuter tous nos désirs. Bien sûr, le choix du titre n'allait pas dans ce sens-là. Jésus a dit « Celui qui m'a vu a vu le Père ». Alors le titre était pour moi une manière de dire que cet abaissement volontaire dévoile un aspect essentiel de la nature même de Dieu : un Dieu humble qui s'abaisse dans l'incarnation, dans sa mort et qui nous lave et nous purifie, un Dieu qui fait don de lui-même. Ce geste dit aussi l'essentiel de la vie chrétienne : une vie de service dans l'humilité. Encore une fois, Dieu et l'autre sont liés. Dieu se donne à nous, et nous, nous nous donnons à lui

et à l'autre. Le geste de Jésus en Jean 13,6-12 a une signification éthique pour nous (Jn 13,12-17).

J'ai voulu que ce livre soit accessible à un large public. J'ai donc commencé par une petite exégèse, compréhensible pour tout le monde, pour ensuite proposer une liturgie pour la pratique de ce rite au sein d'une communauté. Les Mennonites de France et du Pays-Bas ont une forte tradition de la pratique du lavement des pieds. Mais dans les cent dernières années, ce rite était largement abandonné. J'ai souhaité, par ce petit livre, aider les églises Mennonites françaises à en retrouver la pratique.

Ce geste n'exprime pas seulement quelque chose de la nature de Dieu et de la vie chrétienne, il nous aide également à vivre la réconciliation et la gratuité au sein d'une communauté. Vous savez, il est plus facile de laver les pieds de quelqu'un que d'accepter que quelqu'un s'abaisse pour vous laver les pieds ! Nous avons peu d'expérience de la gratuité dans notre culture. Mais il est très difficile de s'abaisser devant l'autre dans l'humilité et le service si nous avons quelque chose contre lui[13]. Il vaut mieux se mettre en règle les uns avec les autres avant, afin que le geste traduise une profonde réalité. Dans ce sens, le lavement des pieds peut être un véritable rite de réconciliation ! C'est à la fois un signe, et une « information », une transformation de la vie.

13. Voir aussi « Le pardon : une anticipation eschatologique », dans *Eschatologie et vie quotidienne*, Coll. Perspectives anabaptistes, Editions Excelsis, 2001, p. 83-94.

L & V : Parlons aussi de la vie spirituelle, inséparable de l'étude de la Parole de Dieu… Est-ce en approfondissant la question de l'accompagnement spirituel que vous avez rencontré la spiritualité du Carmel ?

L. O. : C'est vrai que j'ai vraiment du mal à concevoir une théologie qui ne serait pas au service de l'Eglise ou au service du prochain, qui ne s'incarnerait pas dans le quotidien. L'accompagnement dans la vie spirituelle est un geste d'amour envers le prochain et ainsi fait partie de l'Evangile.

Mais à vrai dire, ce n'est pas en approfondissant cette question que j'ai rencontré le Carmel. C'est plutôt en rencontrant le Carmel que la porte s'est ouverte à l'accompagnement spirituel. Bon, alors, me direz-vous, comment est-ce qu'une mennonite atterrit dans un Carmel ? Je n'ai pas fait un choix conscient car,

à ce moment là, je ne connaissais pas la différence entre les spiritualités des jésuites, des dominicains et des carmélites. Je voulais prendre quelques jours de retraite et de silence. Alors j'ai pris des adresses et il y avait une place dans un carmel. Me voilà partie au fin fond des Ardennes, à la campagne, ce que je cherchais.

Lors de ma première expérience d'un office dans un couvent, j'ai écouté les prières des sœurs. Surtout celle d'une vieille sœur carmélite, d'une telle profondeur et d'une telle richesse biblique que je me suis dit: j'aimerais bien discuter avec cette femme. J'ai demandé un entretien, et elle m'a reçu. Elle a commencé en disant: « Les sœurs me disent que vous êtes protestante, c'est vrai? » Je me suis dit: Oh, malheur! Elle ne doit pas aimer les protestants. Mais elle a continué en disant: « Vous savez ce que j'aime chez les protestants? Vous aimez la Parole de Dieu ».

Finalement, c'est à cette sœur que j'ai demandé un accompagnement. Depuis son décès, une autre carmélite du même carmel continue à être mon accompagnatrice spirituelle. Ces deux femmes m'ont ouvert la porte à toute une histoire de la spiritualité chrétienne que je ne connaissais pas. Je pense que j'étais comme beaucoup de protestants dans ce domaine: on commence au premier siècle pour sauter au XXème siècle avec une brève escale au XVIème. Elles m'ont aidé à naviguer dans ce nouveau monde et à parcourir les grandes figures de spiritualité depuis les pères du désert.

Mais mes découvertes ne restaient pas au niveau des lectures. J'ai appris des formes de prière qui ne faisaient pas partie de ma tradition: le fait de prier les psaumes et la prière contemplative (l'oraison de quiétude selon sainte Thérèse d'Avila). Saint Jean de la Croix m'a aidé à intégrer les nuits obscures dans le cheminement spirituel. Parfois nous voyons ces nuits comme un accident de parcours au lieu d'un moyen que Dieu utilise pour faire de la place en nous, de nous libérer de nos attachements excessifs afin de réellement l'aimer et aimer notre prochain.

Ce contact avec le Carmel et des grandes figures de la spiritualité chrétienne m'a aussi aidé à retrouver certaines de mes racines tombées dans l'oubli. Il y a en réalité des ressemblances entre le monachisme et l'anabaptisme: l'accent sur la vie communau-

taire (jusqu'à une communauté de biens pour les houtériens), le refus de porter des armes, l'admonition fraternelle, le détachement du monde et la simplicité de vie[14]...

Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a pas de différences de théologie entre nous. Mais rien qui altère le sentiment de partager la même expérience chrétienne universelle. Et même sur les points divergents, mes échanges au Carmel continuent d'être très riches, parce que chacune a parfois des représentations caricaturales de l'autre. Pour certains catholiques, les protestants ne « croient » pas à Marie. De même, pour certains protestants, les catholiques accordent à Marie la même place qu'à Jésus. Souvent ces caricatures nous arrangent. Mais lorsque le dialogue s'enracine dans la Bible et dans l'expérience spirituelle, nous sommes plus ouverts à l'écoute de l'autre, plus enclins à faire l'effort de comprendre la signification des mots et des concepts de l'autre.

L & V: La spiritualité entraîne-t-elle un autre regard sur l'Église et sur les divisions dans l'Église?

L. O.: Je trouve intéressant de regarder la diversité des profils spirituels ou des courants de spiritualité dans la Bible, puis dans l'histoire de l'Église, quelle que soit la confession[15]. Certains croyants mettent l'accent sur la contemplation, d'autres sur la sainteté, d'autres sur la vérité et l'orthodoxie, d'autres sur les charismes, d'autres sur la justice sociale... Chaque courant a sa nécessité, ses richesses, ses limites, et ses travers possibles. Et nous les retrouvons peu ou prou dans toutes les confessions. Dans le courant de justice sociale il y a un Martin Luther King chez les protestants, et un Abbé Pierre chez les catholiques. Il y a le pentecôtisme chez les protestants, et il y a le renouveau charismatique chez les catholiques. Et souvent, la proximité liée au courant de spiritualité l'emporte sur la différence de confession, de dogmes. Notre manière de vivre la vie spirituelle, notre personnalité, comptent plus dans la rencontre que notre théologie, même si la théologie influence aussi la spiritualité.

Et c'est un biais intéressant pour aborder l'unité de l'Église, car les formes de spiritualités sont transversales et constituent des points de contact naturels. Elles nous montrent que l'unité se fait dans la diversité. Il y a bien des années, Cullmann a écrit ce

14. Dans *L'entente fraternelle de Schleitheim* (1527) rédigée sûrement par Michaël SATTLER, dirigeant anabaptiste et ancien prieur bénédictin, il existe de forts parallèles avec la Règle de Saint Benoît.

15. L'auteur a développé ce point de vue dans une conférence intitulée « Célébrer Dieu avec nos différences », disponible sur www.femmes2000.fr

livre *L'unité par la diversité*[16]. C'est un livre qui m'a beaucoup interpellé. Mais c'est bien ce que dit Paul en Ephésiens 4.11-16. C'est par cette diversité des dons et des parts de la faveur divine qu'on arrive à l'unité de l'Esprit, à l'unité du Corps du Christ. Évidemment, cela suppose d'accepter ses limites, de ne pas être tout. Il faut avoir l'humilité de dire : je n'ai pas toute la vérité, ma manière de vivre la vie spirituelle n'est pas la seule. Il n'y a pas qu'une seule spiritualité, ce n'est pas une taille unique qui est inscrite au ciel.

16. Linda OYER et Louis SCHWEITZER ont co-écrit *Les crises de la foi. Etapes sur le chemin de la vie spirituelle*, à paraître fin 2010 aux éditions Je Sème.

Et c'est aussi en accueillant sa spiritualité que l'autre m'aide à éviter les pièges de ma propre spiritualité. Plus un courant de spiritualité exclut les autres, plus il s'appauvrit, et risque de tomber dans ses travers propres : la fuite de l'action responsable et un certain individualisme pour le courant contemplatif, le légalisme et le jugement dans le courant de sainteté, les œillères et le manque de sens des nuances chez les amateurs d'orthodoxie, le sensationnel et la difficulté à intégrer le sens de la croix chez les charismatiques, l'activisme au détriment de l'intériorité et la démission de l'éthique personnelle dans le courant de justice sociale… On a besoin les uns des autres pour grandir en Christ, pour parvenir à la stature parfaite du Christ.

L & V : Si l'on voulait résumer votre parcours, pourrait-on dire que vous êtes passée de la passion de l'Évangile à la passion de l'Église ?

L. O. : C'est juste de dire que je suis passé de la passion de l'évangile à une passion de l'Église avec un grand E, l'Église universelle. L'évangile de Jean m'a beaucoup aidé dans ce cheminement. Jean souligne les relations entre le Père, le Fils et le Saint Esprit… peut-être plus que n'importe quel autre livre du Nouveau Testament. Il décrit ces relations d'amour entre le Père et le Fils, cette communion réciproque, cette vie partagée, ces rapports à l'intérieur de cette tri-unité. Nous en percevons une profonde unité et une continuité d'action.

Et en même temps, l'évangile de Jean insiste sur les relations d'amour mutuel et d'unité entre chrétiens. Nous sommes appelés en tant que communauté de disciples à être un reflet attrayant des relations qui existent au sein de la trinité, à refléter la « com-

munauté divine ». Le chapitre 17 souligne que le monde connaîtra l'amour de Dieu et les relations trinitaires par notre manière de vivre ensemble. A travers nos relations de mutualité, d'interdépendance, de complémentarité, nous sommes signes de ces relations qui existent entre le Père, le Fils et le Saint Esprit. Si l'on a besoin les uns des autres, c'est non seulement pour nous-mêmes, mais je dirais aussi pour le monde. Et dans ce sens-là, l'Église est vraiment sacrement pour le monde, visibilité de Dieu pour le monde.

L'Église, c'est comme une « maison témoin », qui rend visible et concret le projet de Dieu pour l'humanité. C'est une communauté où nous vivons des relations nouvelles. Certes, nous ne les vivons pas parfaitement, mais le pardon et la réconciliation y sont possibles. L'Église n'est pas simplement le lieu où la parole est prêchée et les sacrements administrés. Elle est une communauté qui chemine ensemble vers une transformation à l'image du Christ. Elle est le lieu où les relations sont vécues autrement que dans la société. Les divisions qui marquent la société entre noirs et blancs, riches et pauvres, hommes et femmes, ces divisions-là ne constituent plus des distinctions importantes dans l'Église. L'Église est appelée à vivre la mutualité et la complémentarité. Ainsi est-elle premier sacrement d'amour, et signe du règne de Dieu qui vient.

L & V : C'est dans le désir de cette Église-là que s'inscrit votre engagement œcuménique.

L. O. : Ce que l'on voit dans l'histoire, c'est qu'une confession valorise un certain aspect de la foi et que l'autre, en réaction, le met de côté. Ceci était vrai surtout au XVIème siècle, mais c'est encore vrai aujourd'hui : chacun a tendance à construire son identité par ce qui le démarque de l'autre. Et nous arrivons parfois à des polarisations quasi-pathologiques ! Au XVIème siècle, les protestants mettaient l'accent sur la lecture de la Bible par chaque chrétien, et il semble que par réaction, les catholiques ont longtemps réservé la lecture de la Bible aux monastères et au clergé.

Ou encore, l'Eglise Catholique vit une ecclésiologie plutôt matthéenne : présence forte de Pierre, porte-parole des disciples, et

sur lequel Jésus bâtit son Église. Les églises évangéliques, en partie par réaction, vivent plutôt une ecclésiologie johannique, qui insiste plus sur les relations égalitaires animées par le Saint Esprit en chacun et a peu de hiérarchie institutionnelle. Chez Jean, c'est le disciple bien-aimé qui est le disciple par excellence et Pierre passe par lui. Ces deux ecclésiologies font partie du Nouveau Testament. L'œcuménisme pour moi commence avec cette logique de retrouver la part de l'héritage laissée de côté en réaction.

Le travail que je fais en collaboration avec le pasteur Louis Schweitzer s'inscrit bien dans un engagement œcuménique[17]. Nous avons développé un programme ISCAS (initiation à la spiritualité chrétienne et à l'accompagnement spirituel) sous l'égide de l'association « Compagnons de route ». Il s'agit d'une formation basée sur des sessions de deux ou trois jours et qui s'étend sur trois années. La première année, nous présentons les grandes spiritualités chrétiennes depuis les Pères du désert jusqu'au mouvement charismatique. L'accent est mis sur ce que chacune peut apporter de spécifique, en particulier sur tout ce qui permet de mieux accompagner ou de comprendre plus profondément les chemins spirituels. Nous aimerions aider les évangéliques à prendre conscience de la richesse et de l'utilité de cet héritage largement perdu pour eux.

17. Linda OYER et Louis SCHWEITZER ont co-écrit *Les crises de la foi. Etapes sur le chemin de la vie spirituelle*, à paraître fin 2010 aux éditions Je Sème.

L & V : Vous avez consacré toute votre vie à la Parole et la vie de l'Église, de sorte que l'on peut bien parler d'un ministère de fait. Comment voyez-vous l'avenir du ministère des femmes ?

L. O. : Le ministère féminin de pasteur est accepté par la plupart des mennonites, même s'il y a beaucoup plus de femmes pasteurs en Allemagne, au Pays-Bas ou aux États-Unis qu'en France. Toutes les églises évangéliques ne permettent pas à une femme d'être pasteur ou de prêcher au culte. Même pour celles qui l'acceptent, je trouve que c'est toujours quelque chose de fragile.

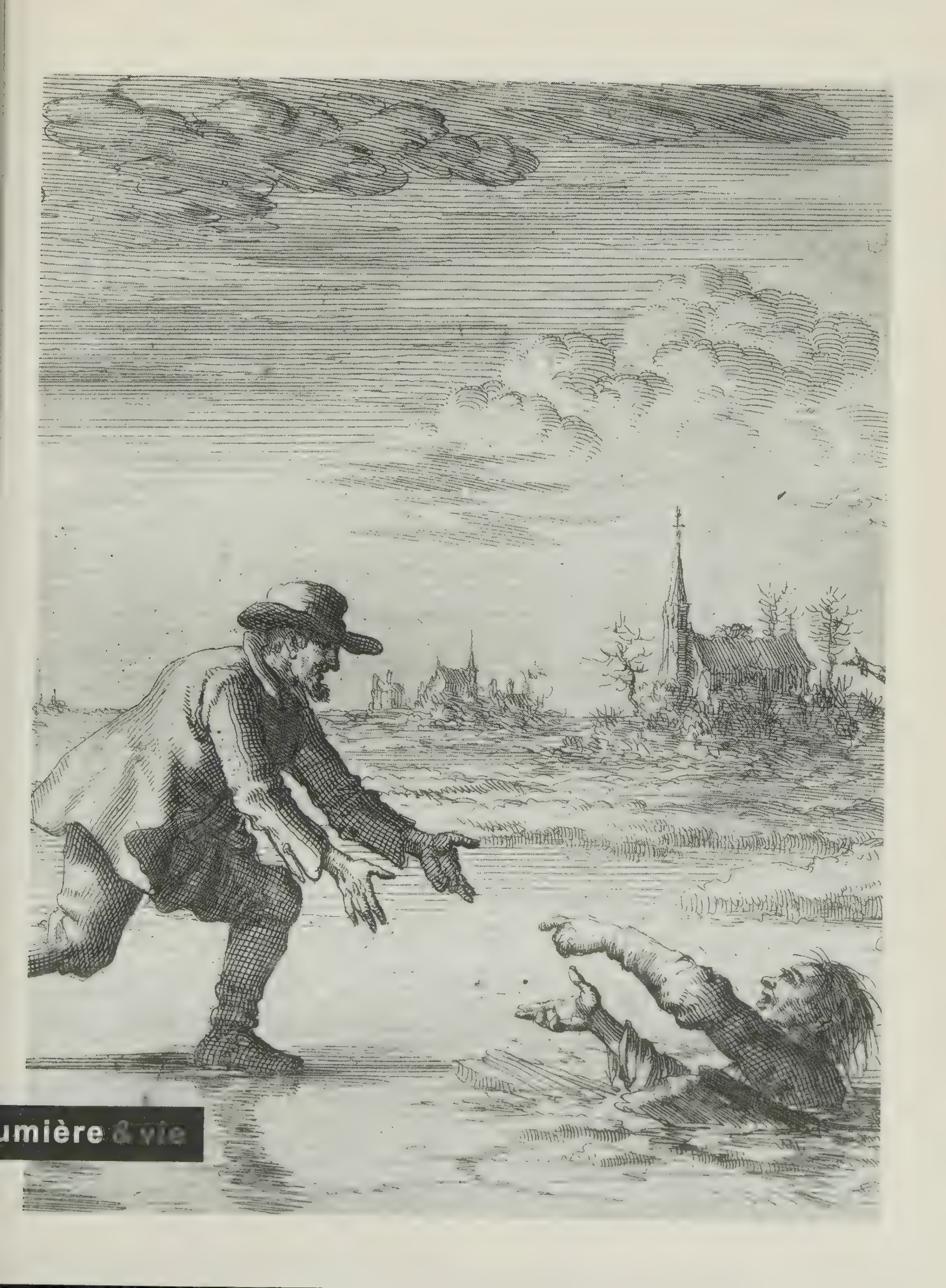
Néanmoins, il me semble que nous pouvons voir dans le Nouveau Testament des ouvertures réelles en ce qui concernent la possibilité pour les femmes d'utiliser tous leurs dons dans la

vie de l'Eglise : Galates 3,28 est un exemple. Bien sûr, ce texte parle de notre nouvelle vie de baptisés en Christ. Mais est-ce que l'affirmation de l'apôtre Paul « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » est simplement une déclaration sur notre salut et notre statut d'être égaux devant Dieu ? Est-ce que notre égalité de statut en Christ ne devrait pas s'exprimer dans les relations au sein de l'Eglise ? L'Eglise n'est-elle pas signe du règne de Dieu qui vient et par conséquent n'est-elle pas appelée à vivre de manière visible des relations renouvelées ? Il me semble que ce que nous sommes en Christ devrait se manifester visiblement dans l'Eglise.

Si je pouvais prendre les mots d'un concitoyen, je dirais moi aussi : « *I have a dream* ». J'ai un rêve qu'un jour les personnes recevront leur place dans l'Eglise non pas selon leur sexe, mais selon leurs dons, leur vocation, et leur appel. Mais je ne suis pas sûre de pouvoir dire « j'ai vu la terre promise » où on entre dans le sens plénier de cette affirmation de Paul !

Linda OYER

Jan Luiken, *Dirk Willems venant au secours de son poursuivant* in *The Martyrs Mirror*, gravure, vers 1650. →


umière & vie


33.

Yann REDALIÉ

Yann REDALIÉ est aujourd'hui professeur de Nouveau Testament à la Facoltà Valdese di Teologia (Rome). Il a été pasteur à Paris de la Mission populaire évangélique de France. Il est l'auteur de plusieurs publications, dont *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Labor et Fides 1994).

Timothée, le disciple à l'ombre de Paul

De nombreux collaborateurs

En suivant le récit des Actes des apôtres dont la mission est de devenir témoins du Christ « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8), on se rend compte que celui qui, dans la seconde partie de la narration, est appelé à devenir le héros de ce programme missionnaire, n'est pas un héros solitaire, mais est entouré de collaborateurs. Dès avant sa vocation, le récit est émaillé de noms des personnes qui ont marqué son itinéraire. Gamaliel aux pieds de qui, nous dit Paul en Ac 22,3, il aurait reçu sa formation conforme à la Loi. Ananias, « homme pieux, fidèle à la Loi » dont il reçoit le baptême (Ac 22,12 ; cf. 9,10-19).

D'ailleurs, avant d'avoir eu des collaborateurs, Paul a lui-même collaboré à l'équipe de la communauté d'Antioche (Ac 13,1) « Il y avait à Antioche, dans l'Église du lieu, des prophètes et des hommes chargés de l'enseignement : Barnabas, Syméon appelé Niger et Lucius de Cyrène, Manaen compagnon d'enfance d'Hérode le tétrarque, et Saul ». Avec Barnabas et Marc, il entreprend son premier voyage missionnaire (Ac 13 et 14), Luc et Silas participent, avec Timothée, au deuxième voyage de Paul. C'est chez Lydie, la marchande de pourpre, qu'il fonde l'église de Philippe (Ac 16,15.40), c'est dans l'atelier d'Aquilas et Priscille qu'il s'installe à Corinthe, où Crispus le chef de la synagogue « crut au Seigneur avec toute sa maison » (Ac 18,8).

← *St Paul avec Ste Thècle et St Timothée*, manuscrit enluminé, vers 1084.

A Ephèse, au cours du troisième voyage, Paul rencontre Apollos. De là, il envoie en Macédoine Timothée et Eraste (Ac 19,22). Au retour de la Grèce, à la fin de son troisième voyage le récit mentionne sept accompagnateurs de Paul, encore avec Timothée (Ac 20,4-6).

Les lettres de Paul confirment et complètent ce riche panorama des noms propres, dans les salutations certes, mais pas seulement. En lien avec Corinthe, on rencontre Sosthène, Chloé (1 Co 1,11), Gaius (1 Co 1,14), Stephanas (1 Co 1,16), Phoebé « ministre de l'église de Cenchrées » (Rm 16,1-2), Tertius, secrétaire qui écrit l'épître aux Romains (Rm 16,22). Et d'autres encore, Epaphras (Col 1,7 ; Phlm 23), Epaphrodite (Ph 2,25), Philémon, Onésime, Onésiphore…

Plus de cinquante noms de collaborateurs tissent cette trame missionnaire et lui donne son efficacité.

Ce sont plus de cinquante noms de collaborateurs, qui tissent cette trame missionnaire et qui lui donne son efficacité, si l'on en croit le bilan que Paul tire, lorsqu'il écrit aux Romains de son projet d'aller en Espagne, car il considère sa tâche accomplie dans l'est de la méditerranée : « Mais maintenant, comme je n'ai plus de champ d'action dans ces contrées… » (Rm 15,23).

Timothée, le mieux connu

Si Paul n'est pas le héros solitaire de la mission aux païens, Timothée lui, est un collaborateur parmi d'autres. Et pourtant sa stature se détache sur cet ensemble. Tout d'abord, Timothée est le collaborateur de Paul pour lequel nous disposons du plus grand nombre d'informations, tant dans les épîtres que dans les Actes. Il convient d'ailleurs de distinguer les trois sources de nos informations, tant du point de vue de la communication que de la critique.

Les Actes des apôtres racontent l'histoire de la naissance des premières communautés chrétiennes et le rôle que les divers acteurs de cette épopée y ont joué. La perspective d'ensemble est historique et théologique, rendue possible par un certain recul. La critique historique en situe la rédaction dans les deux dernières décennies du premier siècle.

Les épîtres de Paul, rédigées au début des années 50 du premier siècle, s'adressent directement à ses destinataires, en prise directe sur les différentes questions qui agitent les communautés fondées depuis peu. Timothée est co-auteur de plusieurs d'entre elles, et certaines préparent sa prochaine visite ou relatent celle qu'il vient d'effectuer.

Dans les épîtres pastorales, qui sont l'objet des réflexions de ce dossier, la perspective change encore. Timothée est lui-même destinataire de deux lettres de Paul. Il n'est plus itinérant, envoyé par Paul en mission spéciale, il apparaît comme un ministre résident, laissé derrière Paul à Ephèse après son départ pour la Macédoine, avec la charge d'y diriger l'église. Quant à la critique historique, le débat est ouvert[1], mais disons qu'un assez large consensus considère ces épîtres comme deutéropauliniennes et en situe la rédaction au cours de la deuxième ou de la troisième génération chrétienne.

1. C'est notamment l'objet des articles de Michel GOURGUES et Hervé PONSOT, et indirectement Jerome MURPHY O'CONNOR.

Timothée dans les Actes des apôtres

Dans le récit des *Actes des Apôtres*, Timothée[2] apparaît à partir du deuxième voyage missionnaire. Tenu en haute estime parmi les chrétiens de Lystre, il est choisi par Paul comme collaborateur (16,1-3), et, avec Paul et Silas, il participe à la fondation des églises de Philippe, Thessalonique, Bérée et Corinthe, où Timothée et Silas rejoignent l'apôtre après qu'il les a quittés à la suite des troubles de Bérée (17,14.15 ; 18,5).

2. Le nom « Timothée », « qui honore ou craint Dieu », est répandu tant parmi les juifs de la diaspora que parmi les grecs, il se rencontre dans toutes les classes sociales.

On retrouve à nouveau Timothée lors du troisième voyage missionnaire de Paul. Il est avec lui à Ephèse, où peu avant les démêlés de l'apôtre avec les orfèvres de la ville, il est envoyé avec Eraste en Macédoine (Ac 19,22). Enfin, avec Paul et les délégations des églises de Macédoine et d'Asie il part de Corinthe, par la Macédoine et Troie, pour Jérusalem (Ac 20,4). Est-ce afin d'y apporter la collecte (Rm 15,25-28) ? Le livre des Actes n'en parle pas.

Selon les informations d'Ac 16,1-3, Timothée est présenté comme « disciple », ce qui présuppose qu'il est déjà chrétien. De même qu'est chrétienne sa mère « *juive devenue croyante* » (cf. 2 Tm 1,5). Le contraste mère juive - père grec pousse à attribuer une connotation religieuse au terme « grec » dans le sens de païen.

Timothée est-il juif ?

La circoncision de Timothée (Ac 16,3) a donné lieu à deux types de débats. D'une part, la représentation de Paul est en cause, qui apparaît ici en contradiction avec l'attitude prise par l'apôtre envers la circoncision[3] et rapportée dans la lettre aux Galates (5,1-12), ou lorsqu'il tient à souligner qu'à Jérusalem, Tite, qui était grec, n'a pas été obligé à la circoncision (Ga 2,1ss). D'où la question : est-ce que le récit des Actes est fiable ?

Et d'autre part, on discute du statut religieux de Timothée. Etait-il juif ? On cite la mère juive et la transmission matrilinéaire de l'appartenance religieuse ; ce serait le père païen qui se serait opposé à la circoncision. Puisque ne pas se faire circoncire pouvait être considéré comme une apostasie, il s'agissait d'assurer un bon accueil à Timothée parmi les juifs au milieu desquels il serait appelé à œuvrer.

Récemment cette hypothèse a été contestée à partir d'une étude approfondie de la réglementation des mariages mixtes dans le judaïsme ancien et de l'apparition du principe matrilinéaire seulement à partir des textes de la mishna[4]. Si la question reste ouverte sur le plan historique, du point de vue de la représentation de Luc, la perspective semble plus claire. Les précisions données en Ac 16,3 n'auraient pas beaucoup de sens si Luc considérait Timothée comme païen. Comme ailleurs dans les Actes, Paul est présenté comme respectueux de la tradition des pères. Selon Luc, c'est parce qu'il est juif que Paul fait circoncire Timothée. Ce qui ne contredit pas la décision prise à Jérusalem que les païens devenus croyants n'ont pas à être circoncis.

3. Ce dont joue Jean DIETZ dans la réponse qu'il prête à Timothée dans l'encadré de ce dossier (ndlr).

4. COHEN, Shaye J.D., « Was Timothy Jewish (Acts 16,1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent », *JBL* 105/2 (1986), 251-268.

Un collaborateur de deuxième génération

Dans l'œuvre de Luc, la vocation de Timothée se situe à un tournant de l'histoire. Après la conférence de Jérusalem (Ac 15), Paul n'est plus le délégué de l'église d'Antioche, il entreprend une mission indépendante et, après s'être séparé de Barnabas (Ac 15,36-39), il s'adjoint de nouveaux collaborateurs. C'est lui qui choisit Silas[5] (Ac 15,40), c'est lui qui s'adjoint Timothée, qui l'accompagnera désormais sans interruption dans ses voyages. En outre, si Barnabas et Silvain sont, semble-t-il, tous deux

d'origine judéo-chrétienne, Timothée ne l'est plus qu'à moitié, comme nous venons de le voir en Ac 16,1ss. Quand Paul se l'associe, il n'a pas été circoncis, il est déjà chrétien de deuxième génération. Il marque une nouvelle étape dans l'itinéraire de la mission.

5. On peut identifier le Silas des Actes avec le Silvain des épîtres (1 Th 1,1; 2 Th 1,1; 2 Co 1,19; 1 Pi 5,12), à partir des informations données sur les collaborateurs présents lors de la fondation de l'église de Corinthe, en Ac 18,5 « Mais, lorsque Silas et Timothée furent arrivés de Macédoine [à Corinthe], Paul se consacra entièrement à la Parole, attestant devant les Juifs que le Messie, c'est Jésus », et en 2 Co 1,19 « Car le Fils de Dieu, le Christ Jésus que nous avons proclamé chez vous [à Corinthe], moi, Silvain et Timothée… ».

Timothée dans les lettres de Paul adressées aux églises

Dans les lettres que Paul envoie aux églises, on rencontre Timothée dans trois rôles principaux, qui correspondent aux trois modes de présence de l'apôtre à ses communautés : la présence physique de Paul, l'envoyé, la lettre. Timothée participe personnellement à la *fondation de l'église* de Corinthe (2 Co 1,19), il est envoyé *en missions particulières*, à Thessalonique (1 Th 3,2.6), à Corinthe (1 Co 4,17 ; 16,10) et à Philippe pendant une captivité de Paul (Ph 2,19). Enfin, il est *coauteur de six lettres pauliniennes* (1 Th 1,1 et 2 Th 1,1 avec Silvain ; 2 Co 1,1 ; Ph 1,1 ; Col 1,1 ; Phm 1). Dans la lettre aux Romains, qui n'a pas de coauteur, Timothée est le premier d'une liste de huit collaborateurs qui transmettent leurs salutations (Rm 16,21). C'est certainement le collaborateur de Paul le plus cité dans ses lettres.

On remarquera que, tant dans les Actes que dans les lettres aux églises, la trace de Timothée se perd à peu près à la même période, avant le voyage à Jérusalem, en Ac 20,4 et au moment de la rédaction de Romains en Rm 16,21. Mais si He 13,23 n'est pas une fiction, Timothée aurait eu encore une longue période de travail missionnaire (« Apprenez que notre frère Timothée a été libéré. S'il vient assez vite, j'irai vous voir avec lui »). A quoi il faut ajouter la discussion sur les informations contenues dans les épîtres pastorales[6].

6. Cf. note 1.

Timothée et Tite

Il est intéressant, pour faire mieux ressortir la spécificité de Timothée, de lui comparer la manière dont Tite apparaît dans ces mêmes lettres. Non juif, non circoncis (Ga 2,3), il est avec Paul et Barnabas à l'assemblée de Jérusalem (Ga 2,1-10). Il est envoyé en mission de médiation à Corinthe (2 Co 2,13 ; 7,6.13s), où il est à nouveau mandaté pour porter à terme la

collecte (2 Co 8,6.16.23 ; 12,18). Il n'apparaît ni comme co-fondateur de communautés, ni comme coauteur de lettres ou de salutations. Disons encore que les Actes ne le mentionnent jamais, alors que, comme on l'a vu, Timothée y tient une place importante de Ac 16 à 20.

Son rapport à Paul n'est pas non plus du même type. Paul dit avoir « demandé » à Tite d'aller à Corinthe (2 Co 12,18 *parekalesa*), de l'« avoir prié » de mener à terme la collecte (2 Co 8,6 *parakalesai*). Tite « a accepté cette invitation », et a « décidé lui-même » d'aller à Corinthe (2 Co 8,16s *praklèsin edexato, authairetos*). Il en va différemment pour Timothée que Paul « envoie » (1 Th 3,2 ; Ph 2,19 ; 1 Co 4,17). Ainsi, le lexique paulinien du rapport à Tite (il lui demande, c'est Tite qui décide de sa propre volonté, lui qui choisit) le présente comme un missionnaire autonome, indépendant, un collègue qui traite à égalité avec Paul pour des interventions ponctuelles. Timothée, différemment, est au côté de l'apôtre, disponible durant ses voyages missionnaires, pour la fondation d'églises, les visites de consolidation des communautés, et la rédaction des lettres.

Il faut encore nuancer cette comparaison. Tite et Timothée ne sont pas les seuls dans leur genre même, s'ils sont certainement les plus représentatifs de deux types de ministères de collaborateurs apostoliques. D'une part, ceux qu'on pourrait appeler les indépendants, que Paul rencontre et avec lesquels il travaille ou collabore ponctuellement à des tâches particulières. A part Tite, de ce groupe font aussi partie Apollos, ou encore Priscille et Aquilas (1 Co 16,19 ; Rm 16,3s). Et d'autre part, le groupe plus restreint de ceux qui, comme Timothée, partagent l'itinérance de Paul et sont toujours à disposition. L'accompagnement de Barnabas était de ce type, puis, avec la mission indépendante de Paul apparaît également Silvain.

Quelle image Paul donne-t-il de Timothée ?

Envoyé à Thessalonique (1 Th 3,1-6)

Paul était impatient de revoir les chrétiens de Thessalonique (2,17) mais, leur dit-il, il en était empêché « par Satan » (2,18). C'est pour cela que, « n'y tenant plus » (répété deux fois en 3,1 et 5), il a envoyé Timothée, préférant rester seul à Athènes. Présenté

comme « notre frère, le collaborateur de Dieu dans la prédication de l'Évangile du Christ », Timothée avait pour tâche d'aller aux nouvelles, d'affermir et d'encourager les Thessaloniciens dans leur foi, pour qu'ils ne se laissent pas déstabiliser par des épreuves qu'ils subissent, ou par celles que traverse Paul (3,2-4). Les épreuves ne sont pas une surprise, Paul ne les avait-il pas annoncées lors de son séjour à Thessalonique ? Et Timothée le leur aura rappelé.

Maintenant, au moment où Paul écrit, Timothée vient de rentrer de Thessalonique, sa mission accomplie positivement (3,6). Les nouvelles de « leur foi et de leur amour » sont bonnes. Mais Paul tient à préciser plus concrètement en quoi la nouvelle le rassure, « il dit que vous gardez toujours un bon souvenir de nous, et que vous désirez nous revoir autant que nous désirons vous revoir ». La bonne nouvelle ne se situe pas seulement sur le registre du résultat de l'enseignement ou de l'exhortation. Le « bon souvenir durable » et « le désir de se revoir » investissent la sphère affective, et Timothée est le collaborateur de Paul en mesure de le représenter sur ce registre, de susciter et de restituer ce « bon souvenir durable » et ce désir de présence réciproque.

Au côté de l'apôtre, Timothée est disponible durant ses voyages, pour la fondation d'églises et la rédaction des lettres.

Envoyé à Corinthe (1 Co 4,16-17 ; 16,10s ; 2 Co 1,19)

Si Timothée n'est pas indiqué comme coauteur de la première lettre aux Corinthiens, c'est sans doute parce qu'il est déjà en route pour Corinthe, « c'est bien pour cela que je vous ai envoyé Timothée, mon enfant bien-aimé et fidèle dans le Seigneur » (4,17) et que Paul écrira en 1 Co 16,10 « quand Timothée viendra… ». Il est en route, et ici aussi, son envoi remplace une visite de l'apôtre, impossible pour l'instant. A Corinthe, Timothée y est connu comme cofondateur de la communauté : « Car le Fils de Dieu, le Christ Jésus que nous avons proclamé chez vous, moi, Silvain et Timothée,… » (2 Co 1,19).

En 1 Co 4,14 Paul appelle les Corinthiens ses « enfants bien-aimés ». Le sens est double, non seulement l'affection portée aux destinataires, mais aussi, plus objectivement, le rappel qu'il les a enfantés dans la foi. Ce rappel de paternité de Paul sert à motiver l'exhortation à l'imitation. C'est bien ici le but de la mission de Timothée : « Je vous exhorte donc : soyez mes

imitateurs, c'est bien pour cela que je vous ai envoyé Timothée » (4,16-17). Ici encore, Timothée apparaît en mesure de représenter Paul, non seulement pour l'enseignement qui est bien sûr présent à chaque fois, mais aussi pour garantir l'imitation de l'apôtre. Le terme traduit par « fidèle dans le Seigneur » reçoit alors une forte connotation de confiance. Confiance de Paul en Timothée, que les Corinthiens sont invités à partager.

Il « vous rappellera mes principes de vie en Christ », littéralement « mes chemins ou mes cheminements en Christ ». Ces chemins de la vie que les Corinthiens doivent apprendre à parcourir correctement, c'est ce que Paul « enseigne partout, dans toutes les Églises ». C'est sur cet horizon œcuménique, universel, de l'action apostolique, que s'insère la mission de Timothée. Ici encore, comme à Thessalonique, l'enseignement ne se limite pas à des contenus doctrinaux et à des exhortations, il met en jeu l'itinéraire existentiel et la manière de le parcourir sur le modèle de l'apôtre. Les Corinthiens peuvent se fier à Timothée, il est à la hauteur de la tâche.

Le « comme moi » de Paul à l'adresse de Timothée, qui justifie entre autres une telle confiance dans la représentation fidèle de ce dernier, est prononcé en conclusion de la lettre, lorsque Paul annonce l'arrivée de Timothée dans une note de recommandation : « … veillez à ce qu'il soit sans crainte au milieu de vous, car il travaille à l'œuvre du Seigneur, *comme moi*. Que personne donc ne le méprise. Fournissez-lui les moyens de revenir en paix auprès de moi, car je l'attends avec les frères » (1 Co 16,10s). La forte implication de Paul pour Timothée va dans le détail pratique, qu'on lui assure matériellement son retour, car il est attendu et par l'apôtre et par la communauté.

Envoyé à Philippes (Ph 2,19-24)

Paul est en captivité. Les Philippiens, avec qui il a d'excellentes relations, au courant de sa situation précaire et de son dénuement, ont chargé Epaphrodite de lui apporter les dons qu'ils ont récoltés pour subvenir à ses besoins et de se mettre à son service. Epaphrodite est tombé malade. Paul préoccupé et reconnaissant va le renvoyer dans sa communauté (Ph 2,25-30). Mais pour avoir des nouvelles, comme à Thessalonique, il annonce l'envoi de Timothée « pour être réconforté moi aussi par les

nouvelles que j'aurai de vous » (Ph 2,19-24). A peine verra-t-il clair sur son sort, et il est optimiste sur sa prochaine venue, c'est sûr, Paul enverra Timothée (2,23s).

Dans les deux cas, l'annonce répétée de l'envoi du collaborateur encadre l'éloge, respectivement, de Timothée et d'Epaphrodite. Dans l'éloge de Timothée, Paul emploie un adjectif qui n'apparaît pas ailleurs dans le Nouveau Testament et que la TOB traduit par « Je n'ai personne d'autre *qui partage mes sentiments* », à la lettre « *identique d'esprit* ». L'expression souligne la position unique de Timothée comme représentant l'apôtre, en mesure de le rendre présent dans la réciprocité de la relation. Il me restitue des nouvelles de vous qui me réconforte, « il se préoccupe vraiment de ce qui vous concerne » (2,20), contrairement à d'autres, « il ne cherche pas ses propres intérêts ». Cette identité d'esprit entre Paul et Timothée n'est pas matière de sentiment, elle est attestée dans les faits et reconnue, « vous savez qu'il a fait ses preuves : comme un fils auprès de son père, il s'est mis avec moi au service de l'Évangile » (2,22).

Timothée est l'interprète le plus autorisé de l'enseignement de l'apôtre, avec lequel il partage sa responsabilité missionnaire.

Enfin, dans un contexte d'exhortation à l'unité de la communauté, à se préoccuper des autres (2,1ss), Timothée, comme Epaphrodite, s'inscrit dans la chaîne des exemples à suivre. Le « service » de l'évangile c'est déjà la qualification de Paul et Timothée, comme coauteurs de la lettre ils sont « serviteurs » de Jésus-Christ (1,1). Ce même Christ auquel les Philippiens sont invités à se conformer et qui, lui-même, « s'est dépouillé » de sa condition divine, « prenant la condition de serviteur » (2,7).

Certainement Timothée est l'interprète le plus autorisé de l'enseignement de l'apôtre, le collaborateur dont Paul se sent le plus proche, en qui il a le plus confiance, celui avec lequel il partage sa responsabilité missionnaire… Cette évaluation, partagée par un large consensus, est confirmée quantitativement par la place occupée par Timothée dans les textes de la tradition paulinienne.

Mais peut-être que ces trois envois, et l'éloge qu'ils contiennent, nous font mieux comprendre sur quoi repose qualitativement cette appréciation de Timothée. Je crois qu'on peut

dire qu'il s'agit de la représentativité paulinienne de Timothée : il est, nous dit Paul, « *comme moi* dans l'œuvre du Seigneur », le seul qui ait le « même esprit » que le mien, qui sait susciter notre bon souvenir et restituer « le désir de nous revoir ».

Pour la transmission d'une foi qui est plus qu'un savoir, mais aussi style de vie, pour une transmission où l'imitation et l'exemple à suivre ont autant d'importance, la capacité de Timothée est essentielle, selon ce que nous dit Paul, non seulement enseigner et exhorter, mais représenter l'apôtre absent dans cette double relation de réciprocité qui, d'une part, sait restituer la situation et les sentiments des destinataires envers l'apôtre (les nouvelles) et, de l'autre, sait communiquer la présence de l'apôtre de telle manière qu'elle soit suivie et imitée comme modèle.

Timothée et les lettres qui lui sont adressées

A ce point de cette brève enquête la question se pose : comment situer le Timothée destinataire de deux des « épîtres pastorales » ? Je crois, pour ma part, que cette double qualité, qui ressort de la correspondance de Paul et que renforce le récit des Actes, d'être le collaborateur privilégié de l'apôtre, celui qu'il envoie en toute confiance pour le représenter quand il est absent, prédispose Timothée à devenir la figure de la présence de l'apôtre en son absence et de la transmission fidèle de son héritage. Dans ce sens les épîtres à Timothée, que je considère avec celle à Tite comme deutéropauliniennes, s'inscrivent à bon droit dans la continuité des lettres de Paul aux églises et du récit des Actes.

Être le collaborateur privilégié de Paul prédispose Timothée à devenir la figure de la présence de l'Apôtre en son absence.

On l'a déjà dit, avec les lettres pastorales adressées à Timothée et à Tite, la représentation des relations de Paul avec ses collaborateurs se modifie. Ils ne sont plus envoyés en cas de besoin, en avant de lui, pour le remplacer avant qu'il ne vienne « rapidement » (Ph 2,24 ; 1 Co 4,19). Timothée et Tite apparaissent maintenant comme ministres résidents, laissés derrière Paul (1Tm 1,3 ; Tt 1,5). Ils assument dans la durée la responsabilité de la gestion ordinaire de la communauté pour laquelle Paul leur transmet ses instructions. Timothée et Tite sont des leaders lo-

caux avec des tâches comparables (1Tm et Tt). En 1 Tm 4,12 et Tt 2,7, ils sont eux-mêmes exhortés à devenir des modèles (*typos*) pour la communauté. L'activité qu'ils doivent exercer est décrite dans des termes analogues à ceux qui désignent l'activité des ministres.

A travers Timothée et Tite, collaborateurs de Paul et destinataires des pastorales, ce sont les ministres actuels qui deviennent un des modes de présence de l'apôtre dans le temps post-apostolique. Timothée et Tite signalent effectivement la présence actuelle de Paul, mais en disent en même temps la distance. Ils signifient qu'entre Paul et les ministres de la communauté actuelle une histoire a déjà eu le temps de voir le jour. Ils sont le lieu de l'échange entre l'apôtre et les ministres de la troisième génération, figures du ministre du point de vue de l'apôtre, - modèles des ministres fidèles à l'origine apostolique, capables d'enseigner aussi à d'autres ce qu'ils ont reçu de Paul (2 Tm 2,2) - figures de l'apôtre, en tant que ses représentants, du point de vue des ministres. Ainsi, Paul est présent à travers l'histoire d'une transmission fidèle et des ministres formés par ses disciples.

Yann REDALIÉ

προς

δε και οι αρσενες αφεντες την φυσικην χρησειν
της θηλειας εξεκαυθησαν εν τη ορεξει αυτων εις
αλληλους. Αρσενες εν αρσεσιν την ασχημοσυνην
κατεργαζομενοι και την αντειμισθιαν ην εδει
της πλανης αυτων εν εαυτοις αντειλαμβανοντες
και καθως ουκ εδοκειμασαν τον θν εχειν εν
επιγνωσει παρεδωκεν αυτους ο θς εις αδοκι
μον νουν ποιειν τα μη καθηκοντα. πε
πληρωμενους παση αδικια κακια πορνια
3 πλεονεξια. μεστους φθονου φονων εριδας
δολους κακοηθειας ψιθυρειστας καταλαλους
θεοστυγεις υβριστας υπερηφανους αλαζο
νας εφευρετας κακων γονευσιν απιθεις
ασυνετους ασυνθετους αστοργους ανελεη
μονας. οιτινες το δικαιωμα του θυ επι
γνοντες ουκ εγνωσαν. οτι τα οι τα τοι
αυτα πρασσοντες αξιοι θανατου εισιν. ου μο
νον αυτα ποιουσειν. αλλα και συνευδοκου
2 σιν τοις πρασσουσειν. διο αναπολογητος
ει ω ανθρωπε πας ο κρινων. εν ω
γαρ κρινεις τον ετερον σεαυτον κατακρινις.
τα γαρ αυτα πρασσεις ο κρινων. ο

Codex Boernerianus, manuscrit enluminé, vers 850, Dresden Library.

Jean DIETZ

Jean DIETZ est pasteur de l'Église réformée de France et membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002.

Épîtres de Timothée à Paul

Des réponses de Timothée à Paul ? Nous répondons à la question de la pseudépigraphie par un pseudépigraphe. Au moins la question de l'authenticité des épîtres de Timothée à Paul ne sera-t-elle pas discutée. L'on imagine tout simplement ici que les épîtres ont trouvé chaque fois leur destinataire et que le destinataire s'est par deux fois fendu d'une réponse. Cette première contrainte d'écriture impose quelques efforts supplémentaires, parmi lesquels une méditation sur la confrontation de la liberté évangélique avec la réalité institutionnelle et une réflexion sur ce que peut produire l'excès d'exigence lorsqu'on veut organiser l'Eglise. On aura ajouté à ceci quelques différends anciens entre un fils et son père ainsi que quelques autres détails biographiques qui ne sont qu'accidentels.

Première Epître de Timothée à Paul

1. 1 Timothée, apôtre du Christ Jésus par grâce de Dieu notre Père et du Fils notre es-
pérance, 2 à Paul, mon père véritable dans la foi : paix et grâce de la part de Dieu le Père et
du Christ Jésus notre Seigneur.

3 Selon l'ordre reçu de toi à ton départ pour la Macédoine, je suis resté à Ephèse pour
veiller à ce que nulle autre doctrine que la tienne ne soit enseignée, 4 pour qu'on s'attache
au Christ seul plutôt qu'à tel ou tel, et que s'accomplisse le dessein de Dieu plutôt que celui
d'un homme, 5 et la miséricorde plutôt que la loi.

6 Il m'a été fait grâce d'être ton enfant imparfait pour qu'envers moi la grâce sura-
bonde par la parole qui me fut donnée par toi, 7 comme par toi me fut donné le signe de la
circoncision dont je n'étais pas digne.

8 Ainsi tu sacrifias aux hommes mauvais ce que tu prêchais aux pécheurs, 9 et tu te
conformas à la loi des hommes plutôt qu'à la parole de Dieu. 10 Est-ce la circoncision dont
je suis marqué qui me fait digne de la confiance que tu me fais ? Est-ce la grâce reçue et
partagée ? Sont-ce les prophéties reçues pour moi ? 11 Je ne suis qu'un pécheur et n'ai pas
de place parmi les saints.

2. 1 Ô Paul, la grâce de Dieu n'est-elle promise qu'aux saints et n'est-elle transmise qu'aux parfaits ? 2 Et le premier des pécheurs, le premier de ceux que notre Seigneur a sauvé, aurait-il été le premier des hypocrites ?

3 Certains ont blasphémé, certains ont fait naufrage, certains ont mené le beau combat, puis ont déposé les armes. 4 Je suis de ceux-là, de ceux que tu livres à Satan sans les avoir entendus, sans penser un seul instant à leur repentir. 5 Leur conscience a été assombrie par l'exigence que tu imposas dans ta lettre. 6 Le trouble est advenu là où tu as prêché.

7 Pricillia enseignait avec force, sagesse et modestie. Etait-elle pécheresse parce qu'elle n'était pas mère ? Fallait-il qu'elle se taise parce qu'elle était femme ? 8 A sa suite nos sœurs nous ont quittés. 9 Et devrons-nous partir s'il advient qu'elles reviennent ? Une parole de femme peut-elle être parole de Dieu ?

10 Par le Christ Sauveur, Paul, mon père, réponds-moi ! 11 Car nul n'a été jugé digne d'être épiscope ni diacre, chacun pouvant récuser en ton nom tous les autres. 12 L'Eglise de Dieu n'est pas celle des parfaits ; l'Eglise d'Ephèse que tu as édifiée, tu en as précipité la ruine.

3. 1 Les derniers temps sont là, ils ont renié la foi ceux qui, par Satan, ont exigé tant des fidèles qu'ils leur ôtent toute foi, 2 et prennent pour salut ce qui n'est que convenance.

3 Les bergers égarent leurs brebis, 4 rendant le joug trop lourd, ils conduisent les plus pieux à l'impiété, 5 s'empressant de condamner, ils égarent ceux qui espèrent, 6 négligeant la chair et les justes plaisirs, maudissant les corps, ils perdent bien des âmes.

7 Se méfiant des veuves, puis des mères, puis des jeunes femmes, puis des jeunes-filles, puis des jeunes-gens, soupçonnant ceux qui croient, méprisant toute joie, condamnant tout plaisir, 8 n'aimant que l'irréprochable, jamais ne le trouvant.

9 Ils ont haï l'Eglise disant aimer le Christ.

4. 1 Ô Paul, n'y a-t-il pas de place pour le repentir ? 2 N'étais-tu pas le premier des pécheurs et le premier sauvé ? N'as-tu pas dû fuir devant les hommes après avoir fui devant Dieu ? 3 Le Christ Jésus, de qui vient toute miséricorde et toute grâce, ne t'a-t-il pas pris tout comme tu étais, 4 et n'est-ce pas comme tu es que tu l'auras servi ?

5 L'esclavage sous la grâce ne peut être pire que l'esclavage sous la loi ; 6 et la parole de grâce n'est pas une parole de servitude.

7 A ceux qui viennent nous prêchons le salut ; ceux qui nous quittent, nous les bénissons ; à ceux qui restent, nous enseignons la miséricorde ; à ceux qui reviennent, la joie.

8 Il en reste très peu, hommes et femmes, jeunes et vieux, tous indignes selon tes ordres, tous repentants devant Dieu, tous appliqués à l'étude et à la piété, 9 tous s'il en reste gardant le commandement, celui qui vient de Dieu.

10 Ils ne sont pas sans taches ni sans reproches, supportent qu'on les enseigne, 11 esclaves de Dieu par Jésus Christ, mais nullement serviles, 12 gardant le bon dépôt, méprisant les fausses sciences, cherchant la connaissance, 13 s'attachant à la vie véritable.

14 Que la grâce soit avec toi.

Seconde Epître de Timothée à Paul

1. [1] Timothée, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu, selon la promesse de la vie qui est dans le Christ Jésus, [2] à Paul, mon père bien aimé, espérance et paix de la part de Dieu et Seigneur Christ.

[3] Je fais mention de toi sans cesse dans mes prières, pleurant de ne pas te revoir, espérant sans cesse un enseignement de toi, [4] pour raviver en chacun le don de Dieu, [5] la puissance de son Esprit d'audace, de confiance et de liberté, [6] celui qui était en Christ dès le commencement et qui me fut donné lorsque tu m'as imposé les mains.

[7] Sans honte j'ai rendu témoignage à notre Seigneur, sans honte j'ai été libre et prisonnier de lui, [8] répondant à son saint appel. [9] Est-ce vraiment son dessein que d'être ainsi trahi ?

[10] Si la joie peut encore venir, qu'elle vienne ; si je dois maintenant souffrir, qu'il en soit ainsi ; s'il veut qu'on nous abandonne, qu'il manifeste sa volonté. [11] Puissé-je être fort, et vivre toujours avec lui, comme je vis toujours avec toi, et paraître sans rougir devant lui.

2. [1] Ce que j'ai appris de toi en présence de nombreux témoins, je l'ai transmis fidèlement.

[2] Libéré par le Christ pour le service de sa parole, j'ai parlé librement, [3] pris en défaut je me suis repenti, [4] mis en accusation je n'ai rien renié, ni mes œuvres mauvaises, ni mes œuvres bonnes.

[5] De mauvaises paroles se sont répandues comme une gangrène et j'ai été maudit par les hommes, [6] et devant fuir pour préserver ma vie, j'ai fui.

[7] Sont demeurés Demas, qui t'avait abandonné et qui a été parmi nous une grande bénédiction, [8] et Aquilée, que l'Esprit n'a cessé d'inspirer, [9] quelques frères et quelques sœurs, que le Seigneur les garde.

3. [1] Pour moi donc, j'ai connu ce que tu n'as pas connu, aimé ce que tu n'as pas aimé, perdu la foi et gardé la foi, [2] je t'ai suivi dans l'enseignement, et finalement, dans la persévérance et la patience.

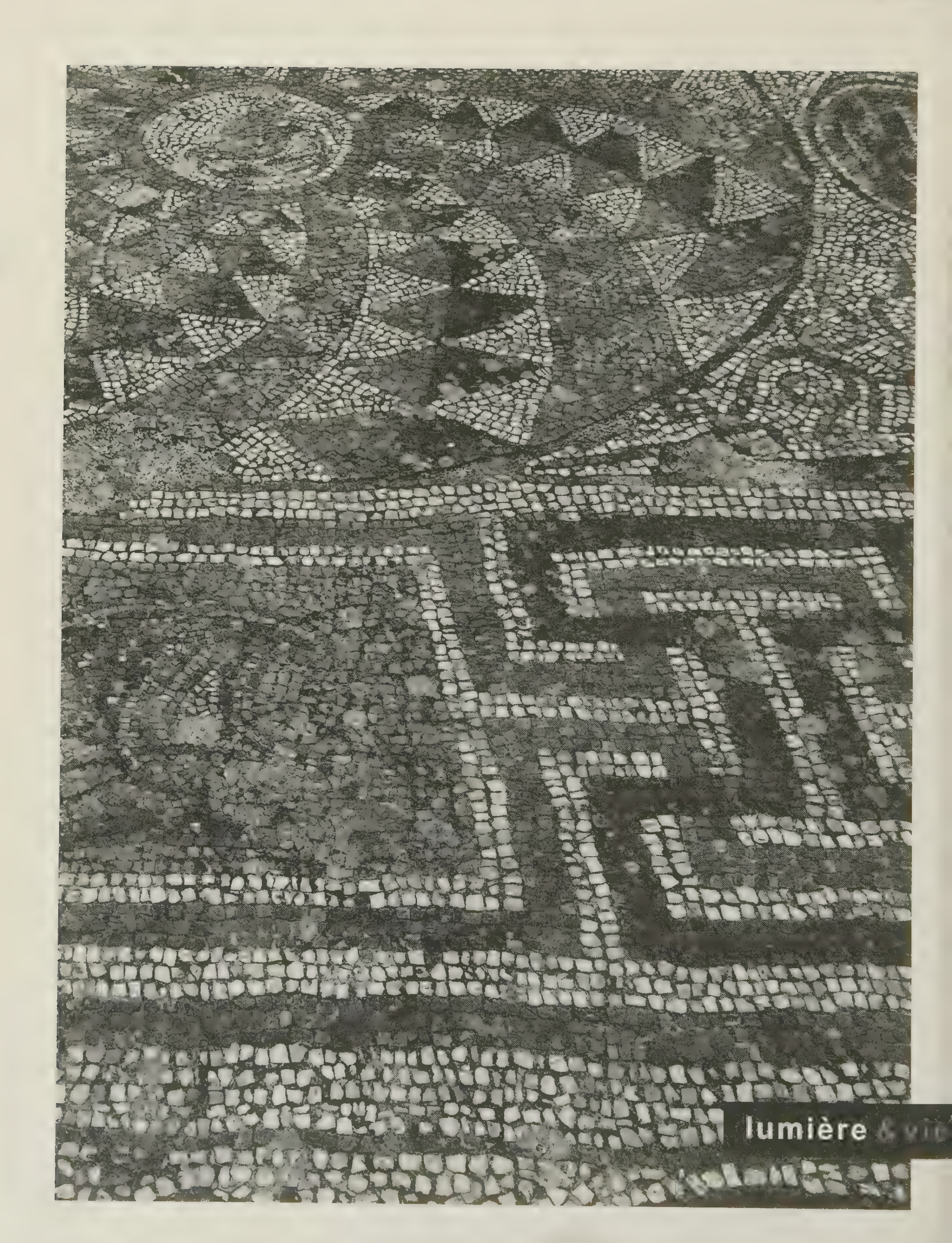
[3] J'ai connu les Saintes Ecritures et ceux qui les lisent, [4] combattu ceux qui les méprisent, loups parmi les brebis, aimé ceux qui les aiment.

[5] Mais si je brûle maintenant, c'est de me trouver de nouveau près de toi devant le Seigneur qui ne nous a jamais abandonnés. [6] Je suis seul parmi les hommes, offert à leur haine tout comme à leur prière.

[7] Qu'il soit fait miséricorde à tous par le Dieu tout puissant que nous avons servi.

[8] Que sa grâce soit avec nous tous.

Jean DIETZ


lumière

Michel GOURGUES

Michel GOURGUES, dominicain canadien, enseigne l'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie du Collège universitaire dominicain d'Ottawa et comme professeur invité à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. Il vient de publier une étude sur *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Cerf, 2009, coll. Commentaire biblique).

D'un Timothée à l'autre. Quoi de neuf sur les Pastorales ?

« Les épîtres pastorales ». Il y a plus de trois siècles maintenant (1703) que l'habitude s'est prise de désigner ainsi les deux lettres à Timothée et la lettre à Tite. Et c'est depuis le IV[e] siècle au moins, comme l'atteste pour la première fois le Codex Sinaiticus (vers 350), que ces trois lettres sont rangées dans la deuxième catégorie des écrits de Paul. Nous sommes familiers avec ce classement qui place en premier, par ordre de longueur décroissante, les neuf lettres adressées à des communautés, depuis la lettre aux Romains avec ses seize chapitres jusqu'à la deuxième aux Thessaloniciens avec ses trois. Après quoi viennent les quatre lettres destinées à des personnes individuelles, depuis la première à Timothée avec ses six chapitres, suivie de 2 Timothée (quatre chapitres), puis de Tite (trois chapitres) et enfin du petit billet à Philémon avec son chapitre unique.

Alors que ce dernier est adressé à un disciple à titre personnel, les trois autres le sont à Timothée et à Tite en tant que pasteurs et responsables de communautés, d'où leur désignation de « Pastorales ». Au IV[e] siècle déjà, au début de ses dix-huit homélies sur ces lettres – le plus ancien commentaire qui nous en soit resté – Jean Chrysostome écrivait à propos de Timothée : « L'instruction qu'il lui fallait n'était pas celle qui convient à un disciple, mais une instruction appropriée à un enseignant[1]. »

1. PG, LXII, 504.

← Mosaïque, Ephèse.

« D'un Timothée à l'autre ». Le titre donné à cette présentation laisse deviner en quel sens elle s'orientera : il ne faut pas confondre les deux lettres à Timothée, ni leur contenu, ni leur genre, ni leurs préoccupations, ni même les homonymes auxquels elles s'adressent. C'est là une insistance nouvelle de la recherche récente sur les Pastorales, parvenue, semble-t-il, à un point tournant[2]. Je me propose de fournir un aperçu critique de cette évolution, après avoir retracé ce qui, depuis deux siècles, s'est affirmé comme l'approche dominante de la recherche sur ces lettres.

2. M. GOURGUES, « La recherche sur les Pastorales à un tournant? », dans *Science et Esprit*, 61 (2009), p. 73-86.

1. Le paysage familier : l'approche dominante depuis deux siècles

Voyons d'abord brièvement l'état de la recherche et les positions majeures concernant l'authenticité des Pastorales. En s'inspirant du titre d'un ouvrage publié en français il y a une quinzaine d'années[3], on peut en rendre compte à partir des trois formules suivantes :

a. Paul

On ne peut signaler, semble-t-il, aucun auteur qui, avant le XIX[e] siècle, ait mis en question l'authenticité paulinienne des trois lettres. La tradition unanime considère tranquillement que celles-ci ont été rédigées par Paul, au même titre que les dix autres dont l'adresse s'ouvre par la mention de l'apôtre. Aujourd'hui minoritaire, cette position n'a jamais cessé de trouver des supporteurs[4], y compris parmi les commentateurs les plus récents[5]. Tous ne s'entendent pas cependant sur les façons de résoudre les difficultés soulevées par cette position. Pour rendre compte des différences indéniables, de style et de vocabulaire notamment, par rapport à Paul, on fera valoir, tantôt l'âge avancé de l'apôtre, tantôt une part plus grande accordée à un secrétaire, tantôt des situations nouvelles justifiant des thématiques, des préoccupations et des institutions nouvelles.

b. Paul et après Paul

La première remise en question est généralement attribuée à Friedrich Schleiermacher. Dans une lettre datant de 1807[6], le philosophe et théologien allemand conteste l'authenticité de la première à Timothée, tout en admettant l'authenticité de 2 Tm et

3. Y. REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Genève, 1994.

4. Par exemple les commentateurs suivants, dont on trouvera la référence complète dans M. GOURGUES, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire biblique : Nouveau Testament, 14), Cerf, 2009, p. 17-18 : R. St.J. PARRY (1920); W. LOCK (1930); C. SPICQ (1947); E.K. SIMPSON (1954); J.N.D. KELLY (1963); D. GUTHRIE (1964); J. JEREMIAS (1968); G. HOLTZ (1972); G.D. FEE (1988); G.W. KNIGHT (1992); T.D. LEA – H.P. GRIFFIN (1992); P.H. TOWNER (1994); L.T. JOHNSON (1996).

5. Parmi les commentaires parus en anglais depuis 2000 : W.D. MOUNCE (2000), L.T. JOHNSON (2001), P.H. TOWNER (2006).

6. *Über den sogenannten Ersten Brief des Paulos an den Timotheos : Ein kritisches Senschreibung an J.C.Gass*, Berlin, 1807.

de Tt – d'où la formule « Paul et après Paul ». 1 Tm, à ses yeux, n'est qu'un « fouillis d'imitateur ». Ce jugement découle d'un certain nombre d'indices[7], qui devaient être sans cesse repris et affinés par la critique ultérieure, en particulier les différences de vocabulaire et de style par rapport au reste de la correspondance paulinienne.

7. Exposé critique des arguments invoqués par Schleiermacher et la recherche ultérieure dans M. GOURGUES, *Les deux lettres…*, p. 46-57.

c. Après Paul

Cinq ans à peine après Schleiermacher, le même jugement est étendu aux trois lettres[8] : si, soutient-on, la première à Timothée n'est pas de Paul, alors la deuxième à Timothée et la lettre à Tite ne le sont pas non plus. Les trois présentent en effet des affinités, notamment de vocabulaire et de style, qui les distinguent du reste de la correspondance paulinienne. Par exemple, il est question une dizaine de fois dans ces écrits de l'*eusebeia*, terme généralement traduit en français par « piété », que l'on ne trouve nulle part chez Paul. À la différence de l'auteur de *Galates* et de *Romains*, les Pastorales soulignent encore une quinzaine de fois l'importance des « œuvres », *kala erga*[9] ou *agatha erga*[10]*, dans la représentation qu'elles se font de l'expérience croyante.*

8. D'abord par J.G. EICHBORN, *Einleitung in das Neue Testament*, I/3, Leipzig, 1812, 315-410, suivi de W.M.L. DE WETTE, *Einleitung ins Neuen Testament*, Leipzig, 1826.

9. 1 Tm 3,1; 5,10.25; 6,18; Tt 2,7.14; 3,8.14.

10. 1 Tm 2,10; 5,10; 2 Tm 2,21; 3,17; Tt 1,16; 3,1

Telle allait devenir la position dominante jusqu'à nos jours : les Pastorales ont dû être rédigées par des disciples se réclamant de Paul et désireux de prolonger sa présence et sa pensée dans une situation ecclésiale en voie de transformation, au cours du dernier tiers du Ier siècle ou, pour quelques-uns, plus tardivement encore.

Une lecture agglomérante

Cette façon de situer les lettres par rapport à Paul allait entraîner une certaine façon de les aborder et de les lire. Puisqu'elles n'ont pas été rédigées par l'apôtre, puisqu'elles n'ont pas réellement été adressées à Timothée et à Tite, puisqu'elles présentent entre elles des affinités qui les distinguent du reste de la correspondance paulinienne, les trois lettres peuvent être abordées comme si elles n'en faisaient qu'une. On peut les lire comme formant un corpus homogène et un ensemble unifié, tant du point de vue littéraire que théologique.

La littérature sur les Pastorales fournit à la douzaine des illustrations de cette lecture assimilatrice et amalgamante des « triplettes » ainsi mises dans le même sac. Il suffit de prêter attention aux titres figurant dans les listes bibliographiques. On y trouvera par exemple des études sur « les veuves dans les épîtres pastorales », alors que des veuves il n'est question qu'au chapitre 5 de 1 Tm ; ou encore des articles, provenant parfois d'exégètes de très haut calibre, sur « le ministère de l'épiscope dans les Pastorales » ou « la structuration des ministères dans les épîtres pastorales », alors que ces thèmes ne sont pas même abordés dans la deuxième à Timothée.

En revanche, les trois lettres témoignent d'une préoccupation commune à l'égard d'un enseignement déviant – ce que 1 Tm (1,3 ; 6,3) désigne par le verbe *heterodidaskalein*, « enseigner quelque chose d'autre » – en train de se répandre dans les communautés. Si l'on considère isolément les données de chaque lettre relatives à ce phénomène, il est bien difficile de s'en faire une idée quelque peu précise. Aussi bien des auteurs tentent-ils de reconstituer le visage de l' « hérésie » et des « hérétiques » en cause en mettant bout à bout l'ensemble des données présentes dans les trois lettres comme si elles se rapportaient toutes à un seul et même dérapage à l'intérieur d'une seule et même communauté. De proportion modeste si l'on s'en tient aux indications de chacune des lettres, l' « hérésie » acquiert ainsi, par accumulation, un caractère plus consistant, même si, d'un écrit à l'autre, les éléments n'apparaissent pas toujours faciles à concilier.

Les trois lettres peuvent être abordées comme si elles n'en faisaient qu'une.

2. Les efforts de réaménagement du paysage : la nouvelle approche

Depuis une vingtaine d'années, la recherche sur les Pastorales a fait place petit à petit à des positions et à des approches nouvelles. Trois lignes majeures me paraissent se dégager.

a. Une contestation d'ordre méthodologique

Des voix, d'abord isolées[11], puis de plus en plus nombreuses[12], surtout en Amérique, s'élèvent en premier lieu contre l'approche assimilatrice qui vient d'être évoquée. Elles plaident pour une lecture de chacune des lettres pour elle-même, comme une entité autonome. Sans contester les affinités évidentes entre les trois lettres, ces réclamations veulent tenir compte des différences tout aussi indéniables existant entre elles. Pourquoi, demande-t-on, les Pastorales ne pourraient-elles pas bénéficier, au même titre que n'importe quel autre écrit du Nouveau Testament, de l'application du principe méthodologique élémentaire selon lequel un écrit est d'abord à lire en lui-même dans sa cohérence interne, son contenu, ses accents et ses caractéristiques propres, quel que soit le jugement auquel cet approfondissement pourra aboutir éventuellement en ce qui concerne son authenticité ?

Pour le moment, cette tendance demeure largement minoritaire, même si, face aux fendillements et aux menaces d'érosion, la représentation des Pastorales *« als einheitliches Schriften-Corpus »[13] est amenée à procéder à nouveaux frais à une vérification de ses fondements.*

b. Les différences entre les lettres

La lecture de chacune des trois lettres pour elle-même aboutit à faire ressortir les différences qui existent entre elles, alors même qu'elles ont beaucoup de traits caractéristiques en commun.

Ainsi, par leur contenu, 1 Tm et Tt sont très proches l'une de l'autre, la seconde apparaissant comme la jumelle de la première en format réduit. Les deux font en effet intervenir selon un ordre décousu les cinq mêmes éléments fondamentaux, indiqués dans les deux tableaux suivants en autant de caractères différents.

11. M. PRIOR, *Second Timothy: A Personal Letter of Paul*, London, 1985; M. PRIOR, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, Sheffield, 1989; J. MURPHY-O'CONNOR, « 2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus », *Revue Biblique*, 98 (1991), p. 403-418; L.T. JOHNSON, *Letters to Paul's Delegates. 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Valley Forge PA, 1996; J. MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul. A Critical Life*, Oxford, 1996, p. 356-359; G.D. FEE, « Toward a Theology of 2 Timothy », dans *The SBL 1997 Seminar Papers*, Atlanta GA, 1997, p. 732-749; *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1998, p. 1935-1936.

12. L.T. JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy*, New York, 2001; W.A. RICHARDS, *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity*, New York, 2002; R. FUCHS, *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?*, Wuppertal, 2003; J. HERZER, « Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie des Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft », *Theologische Literaturzeitung*, 129 (2004), p. 1267-1282; G.M. WIELAND, *The Significance of Salvation: A Study of Salvation Language in the Pastoral Epistles*, Milton Keynes, 2006; J. HERZER, « 'Das Geheimnis der Frömmigkeit' (1 Tim 3,16) », *Theologische Quartalschrift*, 187 (2007), p. 309-329; J.W. AAGESON, *Paul, the Pastoral Epistles and the Early Church*, Peabody MA, 2008; M. GOURGUES, *Les deux lettres...*, Paris, 2009.

13. G. HÄFNER, G., « Das Corpus Pastorale als literarisches Konstrukt », *Theologische Quartalschrift*, 187 (2007), p. 258-273 (passage cité p. 258).

Tableau I

Contenu de 1 Tm

1,1-2	Adresse
1,3-11	**L'enseignement erroné**
1,12-17	Action de grâces (en « je »)
1,18-20	*Consignes à visée personnelle (concernant Timothée)*
2,1-15	***Consignes à visée communautaire (la prière, le rôle de la femme)***
3,1-13	LES MINISTÈRES (QUALITÉS REQUISES DE L'ÉPISCOPE ET DES DIACRES)
3,14-16	*Consignes à visée personnelle (concernant Timothée)*
4,1-11	**L'enseignement erroné**
4,12-16	*Consignes à visée personnelle (concernant Timothée)*
5,1-16	***Consignes à visée communautaire (les divers groupes d'âges, les veuves)***
5,17-25	LES MINISTÈRES (QUALITÉS ET RÉMUNÉRATION DES PRESBYTRES)
6,1-2a	***Consignes à visée communautaire (les esclaves)***
6,2b-5	**L'enseignement erroné**
6,6-10	***Consignes à visée communautaire (face à l'argent et aux biens matériels)***
6,11-16	*Consignes à visée personnelle (concernant Timothée)*
6,17-19	***Consignes à visée communautaire (face à l'argent et aux biens matériels)***
6,20-21a	*Consignes à visée personnelle (concernant Timothée)*
6,21b	Souhait final

Tableau II

Contenu de Tt

1,1-4	Adresse
1,5-9	LES MINISTÈRES
1,10-16	**L'enseignement erroné**
2,1-6	***Consignes à visée communautaire (catégories diverses de croyants)***
2,7-8	*Consignes à visée personnelle*
2,9-15	***Consignes à visée communautaire (catégories diverses de croyants)***
3,1-8	***Consignes à visée communautaire (ensemble des croyants)***
3,9-11	**L'enseignement erroné**
3,12-13	*Consignes à visée personnelle*
3,14	***Consignes à visée communautaire (ensemble des croyants)***
3,15	Salutations et souhait final

Comme on peut le voir, les deux lettres présentent les mêmes caractéristiques fondamentales, en particulier un caractère très décousu et assez peu d'éléments propres au genre épistolaire (en caractères romains). Dans les deux, le point de vue est concret, c'est-à-dire qu'elles se rapportent d'abord et avant tout au vécu et à l'expérience des communautés (en caractères **gras**, droits et *italiques*, plus PETITES CAPITALES) et comportent peu de développements d'ordre théologique ou abstrait. Les deux, même si elles sont adressées à des individus, contiennent finalement assez peu d'éléments personnels (en *italique léger*) : le « tu », qui n'occupe qu'une place restreinte, y donne souvent l'impression d'être assez artificiel, la plupart des consignes concernant en réalité les communautés.

Cependant, même dans ce cas, on voit que 1 Tm et Tt ne sont pas à confondre l'une avec l'autre. Par exemple, s'il est question dans les deux des ministères et de leur mise en place, les choses ne se présentent pas de la même manière de l'une à l'autre : alors que 1 Tm présente la trilogie épiscope-presbytres-diacres et se préoccupe déjà de la rémunération des titulaires (1 Tm 5,17), en Tt – et encore une seule fois et très brièvement (Tt 1,5-9) – il n'est question que des deux premiers, encore à l'état embryonnaire et assez difficiles à distinguer l'un de l'autre. Autre exemple : l'enseignement déviant, dénoncé dans les deux lettres, présente dans Tt une coloration particulière en relation avec le judaïsme (Tt 1,10.14), ce qu'on ne trouve pas en 1 Tm.

c. La « personnalité » propre de 2 Tm

Mais ce qui ressort surtout de la lecture individuelle des lettres, ce sont les différences de 2 Tm par rapport aux deux autres. On constate que les cinq catégories utilisées plus haut pour rendre compte du contenu de 1 Tm et Tt ne conviennent pas dans le cas de 2 Tm. Là, il n'est pas question des ministères et le problème de l'enseignement erroné – dont on se demande s'il s'agit bien de la même chose qu'en 1 Tm et Tt – n'occupe qu'une place très restreinte. En outre, la lettre se présente comme une vraie lettre ; elle fait place, comme la plupart des lettres de Paul, à une action de grâces initiale (1,3-5) très proche de celle de l'épître aux Romains, et, à la fin, à des salutations et à des souhaits bien personnalisés et circonstanciés (4,19-22), à la différence des deux autres qui

se contentent de formules passe-partout. La plus grande partie de 2 Tm présente un caractère personnel faisant intervenir le « je » et le « tu » et un ton intime, confidentiel, affectueux, qui contraste avec le ton autoritaire et assez froid des deux autres Pastorales.

Certains auteurs vont plus loin. Non contents de souligner le caractère distinct de 2 Tm, ils proposent d'y voir, à la différence des deux autres, une lettre bel et bien rédigée par Paul[14]. C'est le cas notamment de la dernière édition de la Bible de Jérusalem (1998) : « Si l'on considère cette dernière (2 Tm) séparément, il n'y a aucune objection convaincante à ce qu'elle ait été écrite par Paul », note-t-on, avant d'ajouter : « Si l'on accepte l'authenticité de 2 Tm, le caractère hétérogène de 1 Tm et Tt dans le corpus paulinien devient encore plus évident[15]. »

14. M. PRIOR, *Paul the Letter-Writer*..., p. 61-90; J. MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul*..., p. 356-359.

15. *La Bible de Jérusalem*, Cerf, 1998, p. 1936.

Pour une part, on constate que les principaux indices qu'à la suite de Schleiermacher on a l'habitude de faire valoir contre l'authenticité – différences de style et de vocabulaire ; caractère plus tardif des problématiques et des situations ecclésiales avec notamment la mise en place des ministères ; difficulté de concilier les données avec ce que l'on sait par ailleurs de l'expérience de Paul –, s'ils se vérifient en 1 Tm et Tt, ne jouent pas de la même manière en 2 Tm. En outre, demande-t-on, pourquoi quelqu'un aurait-il senti le besoin d'en appeler à la grande autorité de Paul pour affirmer des choses aussi ordinaires, sinon banales, qu'un bon nombre de celles qu'on peut lire en 2 Tm ?

Par ailleurs, si l'on prête bien attention aux éléments qui rapprochent 2 Tm des deux autres et qui distinguent les trois ensemble de Paul, on se rend compte qu'il faut y regarder de près dans chaque cas. Par exemple, le terme *eusebeia*, dont il a été question plus haut, s'il se retrouve fréquemment en 1 Tm n'est attesté qu'une fois en 2 Tm (3,5) – comme en Tt[16]. Et on observe que le contexte d'utilisation, qui est le même en 1 Tm et Tt, diffère entièrement en 2 Tm. Alors qu'en 1 Tm, l'*eusebeia* constitue une notion clé, exprimant et résumant tout un idéal de vie chrétienne[17], il n'en va pas de même en 2 Tm où l'unique occurrence (3,5) se présente en finale d'une liste de vices (« ayant les apparences de la piété ») après l'énumé-

16. Les deux utilisent aussi une fois chacune l'adverbe *eusebôs* (2 Tm 3,12 ; Tt 2,12).

17. Voir en particulier 1 Tm 2,2 ; 4,7.8 ; 6,11.

ration d'une vingtaine d'autres. On observe quelque chose de semblable pour d'autres éléments de vocabulaire propres aux Pastorales, par exemple le verbe *hygiainô* (« être sain ») ou le substantif *mythos* (« mythe »)[18]. Tout se passe comme si 1 Tm et Tt utilisaient et précisaient, en fonction d'un contexte ecclésial particulier, une terminologie qui, en 2 Tm, ne possède pas les mêmes connotations.

18. Voir M. GOURGUES, *Les deux lettres*..., p. 54-55.

3. Une critique et une proposition

Les tenants de l'authenticité de 2 Tm parviendront-ils à convaincre les spécialistes ? Pour ma part, je reste hésitant sur ce point, tout en étant parfaitement d'accord quant à l'approche individuelle des lettres et au caractère distinct de 2 Tm, tant du point de vue du genre littéraire que du contenu.

Des différences à l'intérieur même de la deuxième à Timothée

C'est que, me semble-t-il, il faut tenir compte de différences à l'intérieur même de la deuxième à Timothée. Si l'on y regarde bien, en effet, il y a lieu de distinguer dans cette lettre deux sections : 1) une section en « je-tu », qui recouvre les deux extrémités de la lettre, soit la première partie, de 1,1 à 2,13, et la dernière, de 4,6 à 4,22[19] ; 2) une section en « tu », correspondant à la partie centrale, de 2,14 à 4,5.

19. À quoi il faut ajouter l'enclave de 3,10-11, qui fait place au passage au « je » de Paul et au « tu » de Timothée.

... / ...



Tableau III
Contenu de 2 Tm

A) Section en « je-tu » – Première partie (1,1-2,13)

1,1-2	Adresse
1,3-5	Action de grâces
1,6-2,13	« Souffre avec moi »

B) Section en « tu » (2,14-4,5)

2,14-3,9	Recommandations à Timothée en rapport avec certaines difficultés, présentes et à venir
3,10-4,5	Recommandations à Timothée concernant ses priorités apostoliques

A') Section en « je-tu » – Deuxième partie (4,6-22)

4,6-8	L'évocation de la fin : « J'ai achevé ma course »
4,9-18	La situation de Paul : solitude et abandon
4,19-21	Salutations finales
4,22	Souhait final

La première section fait donc intervenir le « je » de l'auteur et le « tu » du destinataire et se rapporte à leur expérience. En cela elle se distingue de 1 Tm, où le « je » de l'auteur n'intervient que furtivement, dans l'action de grâces de 1,12-17 et dans la formulation de certaines consignes[20]. En Tite, le « je » se fait plus rare encore, ne figurant qu'en 3 versets seulement (1,5 ; 3,8.12) en dehors de l'adresse (1,1-4). Au début et à la fin de 2 Tm, Paul, sur un ton très personnel, parle de lui-même, de sa mission, du ministère qu'il a accompli, de sa situation présente d'emprisonnement et de souffrance. Il évoque également les liens qui le rattachent à Timothée, l'expérience qu'ils ont vécue ensemble, et il exprime à deux reprises son désir ardent de le revoir : « Hâte-toi de venir me rejoindre au plus vite » (4,9), « hâte-toi de venir avant l'hiver » (4,21). C'est le contenu de ces sections qui amène à voir en 2 Tm le « testament » de Paul.

20. « J'exhorte » (2,1) « je veux » (2,8 ; 5,14), « je ne permets pas » (2,12), « je t'en prie » (6,20).

Il s'agit bien sûr d'une image et il suffit de s'entendre sur le sens des mots. Mais certains éléments favorisent bel et bien cette analogie. Pour une part, l'idée de testament implique celle de la prévision ou de la proximité de la mort. Or celle-ci paraît bien présente en 2 Tm 4,6-8. « Testament » fait encore référence au

legs ou à la transmission de biens ou de valeurs. Cet aspect est également présent, à travers notamment l'image du « dépôt »: Paul s'est vu confier l'Évangile à annoncer; maintenant enchaîné et sur le point d'achever sa course (4,7), il remet ce dépôt à celui qui le lui avait confié, assuré qu'il saura le conserver intact jusqu'à la fin (1,12b). Par ailleurs, Timothée a déjà reçu de Paul le même « beau dépôt » de l'Évangile (1,14a), qu'il devra à son tour confier à des gens sûrs qui sauront eux aussi le confier à d'autres (2,2).

Quant à la section centrale en « tu », où le « je » est absent, elle est tissée d'une série de recommandations à Timothée. De 2,14 à 4,5 se pressent pas moins de 17 impératifs à la 2e personne: « rappelle ceci », « évite cela », « efforce-toi », « proclame », « réfute », « exhorte », « supporte l'épreuve »… Or, à y regarder de près, on constate que la section en « je-tu » est proche de Paul à plusieurs égards: le style, le vocabulaire, l'imagerie, la théologie[21]. La section en « tu », au contraire, présente des différences de vocabulaire et de thématique par rapport à Paul, et elle se rapproche davantage de 1 Tm et Tt. On peut vérifier en outre que c'est presque exclusivement dans cette section en « tu » que se trouvent les éléments de vocabulaire communs à 2 Tm et aux deux autres qui les distinguent de Paul[22].

21. Si l'on compte dans cette section les mots absents chez Paul, on arrive à une moyenne de 0,8 par verset, ce qui est un peu supérieur à celle de Ph (0,6) – comparer avec: Rm : 0,5; Ga : 0,4; 1 Th : 0,3. Dans la section en « tu », par contre, la moyenne grimpe à 2,4. Voir M. GOURGUES, *Les deux lettres…*, p. 52.

22. Voir M. GOURGUES, *Les deux lettres…*, p. 54, Tableau IV.

Ainsi donc, s'il m'apparaît difficile d'admettre l'authenticité de la deuxième lettre à Timothée dans son ensemble, je ne vois pas pourquoi la section en « je-tu », qui représente plus des trois cinquièmes de la lettre (52 versets sur 83), ne serait pas de Paul.

Du « vrai » Timothée au Timothée littéraire

Si on la retient, cette façon de voir entraîne d'importantes répercussions. On a au début et à la fin de 2 Tm la dernière lettre paulinienne, à l'intérieur de laquelle un disciple de Paul aurait inséré d'autres éléments venant de lui et non de l'apôtre. Par la suite, 1 Tm et Tt se seraient proposé de prolonger, de préciser et d'expliciter 2 Tm en fonction d'un contexte ecclésial transformé. Et l'on comprend facilement que, dans cette conjoncture nouvelle où il s'agissait de contrer des courants d'opposition et de faire accepter la mise en place de ministères nouveaux, un

ou des disciples de Paul aient senti l'opportunité d'en appeler à l'autorité du maître. Et on peut supposer alors que, si la deuxième lettre à Timothée avait déjà été reçue par les communautés comme étant substantiellement de Paul, cela aura facilité la réception postérieure des deux autres qui s'en présentaient comme le prolongement.

« Moi, Paul, le vieux Paul »

Une autre répercussion importante de la proposition soumise ici consiste dans la lumière que jette 2 Tm sur la fin de l'activité et de la vie de saint Paul, dont on répète couramment qu'elles constituent une zone grise au sujet de laquelle le Nouveau Testament ne fournit aucune indication. 2 Tm témoigne non seulement des circonstances de sa mort mais encore des sentiments, des motivations et de la foi admirable qui l'habitent au cœur de l'expérience de détresse et d'abandon qu'il eut alors à vivre.

À la fin, au moment d'affronter sa mort prochaine, le « vieux Paul », selon la façon dont il se désignait déjà en Phm, se tourne vers celui qui s'était manifesté à lui au point de départ : « Souviens-toi de Jésus Christ ressuscité d'entre les morts » (2 Tm 2,8). Parvenu à la fin de sa course, il trouve la force de tenir, en se souvenant de la toute première étape de sa vie de disciple, comme en témoigne en 2 Tm 2,11 la citation d'une hymne que les chrétiens devaient chanter ou proclamer lors du baptême : « si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons » (2 Tm 2,11). Dans cette exhortation aux baptisés qui lui revient en mémoire, l'expérience de la mort avec le Christ était d'ordre spirituel, comme Paul lui-même l'avait expliqué dans l'épître aux Romains (6,8). Maintenant qu'il est enchaîné et immobilisé (2,10), maintenant que le moment de son départ est arrivé (4,6), voilà que l'apôtre transpose et entend tout au sens propre :

Si nous mourons avec lui, avec lui nous vivrons.
Si nous tenons bon, avec lui nous règnerons.

Michel GOURGUES

Hervé PONSOT, dominicain, est docteur en théologie et en sciences religieuses. Auteur d'une *Introduction à la lettre aux Romains* (Cerf, 1988), il a longtemps enseigné à l'Institut Catholique de Toulouse, avant de diriger depuis 2008 l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem.

Hervé PONSOT

L'authenticité des *Pastorales*

Sous le nom de *Pastorales*, la communauté exégétique rassemble trois lettres : la première et la deuxième lettre à Timothée et la lettre à Tite. L'inscription sous ce nom collectif, qui remonterait au XVII[e] siècle, conduit à manifester la singularité de ce corpus par rapport aux autres lettres du Nouveau Testament, mais aussi une certaine homogénéité en termes de contenu et de destinataires, des collaborateurs de Paul auxquels serait décrit l'office du Pasteur de l'Église.

En réalité, cette appellation englobante privilégie l'homogénéité (littéraire, théologique…) sur la singularité, une homogénéité de plus en plus contestée par bien des commentateurs[1], en particulier ceux qui posent ou reposent la question de l'authenticité paulinienne : une distinction entre les lettres a déjà conduit certains commentateurs à accepter l'authenticité de 2 Timothée. C'est ce que je rappellerai dans une brève évocation historique de la question.

Mais j'essaierai de montrer ensuite que cette authenticité paulinienne pourrait être étendue à l'ensemble de nos trois lettres, à condition d'effectuer un double renversement copernicien : le premier consiste à accepter que ces lettres pourraient être les premières, ou parmi les premières lettres de Paul, le deuxième, corrélatif du premier, que Paul a pu mettre quelque temps à émerger de son judéo-christianisme natif.

1. Tels sont les cas par exemple de Michel GOURGUES dans un commentaire tout récent, *Les deux lettres à Timothée, la lettre à Tite* (Paris, Cerf, 2009) ou de Jerome MURPHY O'CONNOR, « 2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus », *RB* 98 (1991), p. 403-418. De Michel GOURGUES, sur le même sujet, on pourra aussi consulter « La recherche sur les Pastorales à un tournant ? », dans *Science et Esprit*, 61/1 (2009), p. 73-86.

Diversité des Pastorales

Plusieurs éléments rapprochent nos trois lettres ou deux d'entre elles. En voici un bref aperçu :

- Les trois lettres dans leurs introductions se veulent écrites par Paul, et par lui seul.
- Les deux lettres à Timothée ont un destinataire commun.
- La première lettre à Timothée et celle à Tite partagent une dimension pastorale, avec l'attention portée aux épiscopes, diacres, femmes, veuves ou presbytres en 1 Tm, aux presbytres, vieillards, femmes âgées ou jeunes, esclaves chez Tite. Ajoutons la dimension politique en 1 Tm 2,1-2 et Tt 3,1-2.
- Les trois lettres se préoccupent des faux docteurs (1 Tm 4, 2 Tm 2,14s, Tt 1,10s), préoccupation commune qui a certainement joué un rôle prépondérant dans le rapprochement global.
- Enfin, force est de constater certaines proximités de vocabulaire rare, absent en tout cas des autres lettres pauliniennes : celui de la piété (1 Tm 2,2.10 ; 3,16 ; 4,7.8 etc. 2 Tm 3,5.12 ; Tt 1,1 ; 2,12) est peut-être le plus marquant, mais on peut aussi évoquer le terme *apparition* (littéralement *épiphanie*) pour désigner le retour attendu du Christ (1 Tm 6,14 ; 2 Tm 1,10 ; 4,1.8 ; Tt 2,13).

Ces rapprochements, dont certains doivent encore être mesurés à l'aune du contexte pour être vraiment significatifs, ne sauraient masquer des différences, en particulier celles qui mettent 2 Tm à part des deux autres lettres : l'une d'elles a été indirectement évoquée, le fait que la dimension pastorale soit en définitive si peu présente dans cette deuxième lettre. En effet, 2 Tm est une longue lettre d'exhortation et d'encouragement, lettre personnelle qui n'est certes pas sans conséquences ecclésiales, mais qui vise d'abord et avant tout à tracer la route au serviteur du Seigneur (2,24).

J. Murphy O'Connor[2] a mis en lumière d'autres spécificités incontestables de cette lettre, d'ordre christologique ou liturgique, qui la rapprochent des autres lettres pauliniennes tout en la distinguant des deux autres « Pastorales ». Il établit par exemple une opposition, sans doute trop tranchée, entre le geste d'imposition des mains pour la désignation des responsables d'églises, par le presbyterium en 1 Tm 4,14, par Paul en 2 Tm 1,6 : « La

2. *art. cit.*

variété des tentatives d'harmonisation reflète les contorsions intellectuelles qui naissent inévitablement de tout essai visant à concilier l'inconciliable » (p. 411).

Si le jugement de notre commentateur paraît un peu forcé sur ce point, car rien n'empêche de voir là plutôt une simple différence due au fait que le geste pourrait bien n'avoir pas toujours la même signification, il reste que Murphy O'Connor est devenu un défenseur de l'authenticité paulinienne de 2 Tm. Il est maintenant suivi par Michel Gourgues et d'autres.

Mais peut-on l'être de cette deuxième lettre sans l'être aussi de la première et de Tite ? C'est ici que l'homogénéité pourrait reprendre ses droits : les points de contact qui ont été évoqués, avec leur caractère aléatoire, peuvent difficilement être assimilés à des « copier-coller », et l'idée d'un plagiat à l'intérieur des « Pastorales » trouve difficilement une justification. En d'autres termes, s'il faut sans aucun doute avec Murphy O'Connor et Gourgues différencier 2 Tm des deux autres lettres, l'authenticité de l'une pourrait bien entraîner celle des deux autres.

Ces lettres seraient parmi les premières de Paul, marquées par son judaïsme natif.

Pour la plupart des commentateurs, y compris ceux qui viennent d'être cités, cette authenticité globale est insoutenable, mais la raison majeure, qui tient beaucoup plus au contenu qu'à la forme comme on va le voir, n'est pas contraignante si l'on se met dans la perspective évoquée dans l'introduction, des lettres qui seraient parmi les premières lettres de Paul, à une époque où celui-ci était encore bien naturellement marqué par son judaïsme natif.

Les deux traits principaux qui s'opposent à l'authenticité

Si plusieurs points sont évoqués par les commentateurs pour nier l'authenticité, les deux principaux sont incontestablement ceux de la forme, autrement dit du vocabulaire et du style, et du fond, autrement dit des thèmes théologiques et de leur place au cœur de la pensée paulinienne.

Vocabulaire et style

Ils ont fait l'objet d'innombrables études, à commencer par celle d'Harrison[3] qui a semblé marquer une charge indépassable contre l'authenticité. Il a fallu attendre M. Prior[4] pour montrer les grandes faiblesses de l'étude en question. On pourra se reporter à ces ouvrages, mais point n'est besoin d'entrer dans les détails. L'argumentation stylistique est extrêmement difficile à manier : elle néglige les évolutions possibles, les contextes souvent mal connus qui peuvent générer tel ou tel type de vocabulaire, et la part éventuelle prise par les co-expéditeurs dans la rédaction de la lettre. En fait, si l'on devait estimer a priori les lettres définissant le mieux le style de Paul, ce devrait être les « Pastorales » qui n'ont que lui pour expéditeur !

Il faut surtout insister sur un point de procédure absolument essentiel et qui échappe à la plupart des exégètes, sans doute parce qu'il est d'ordre mathématique : prétendre démontrer la singularité stylistique des « Pastorales », ou de l'une d'entre elles, en commençant par les isoler du reste du corpus paulinien auquel on le compare constitue une erreur méthodologique, et revient à accepter d'emblée ce que l'on cherche justement à démontrer. La seule méthode acceptable consiste à considérer l'ensemble du corpus, à en définir les caractéristiques, et à déterminer « l'écart » de chaque élément par rapport à l'ensemble : en mathématiques, on parle de variance et d'écart-type. C'est ce qu'a fait A. Kenny[5] en établissant un « portrait-robot » du Corpus Paulinien et en montrant que l'ordre de distanciation par rapport à ce « portrait-robot » est le suivant[6] : Romains, Philippiens, 2 Timothée, 2 Corinthiens, Galates etc.. et, en fin de liste, 1 Corinthiens et Tite, etc.

Venons-en donc à la question principale, celle du fond, autrement dit des thèmes théologiques abordés et de leur traitement.

Quelques thèmes théologiques et leur traitement

Le lecteur des « Pastorales » ne peut manquer d'être frappé par le fait que les contacts avec l'œuvre paulinienne dans son ensemble sont nombreux, et se conjuguent avec des réminiscences judéo-chrétiennes fréquentes, du moins pour 1 Tm et Tite.

3. P. N. HARRISON, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford 1921. Nouveaux développements dans "Important Hypotheses Reconsidered, III. The Authorship of the Pastoral Epistles», dans *Exp. Times*, 67, p. 77-81 ; et dans *Pauline and Pastorals*, Londres, 1964.

4. M. PRIOR, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, Coll. « JSNTS n° 23 », Sheffield, 1989.

5. A. KENNY, *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford, 1986.

6. Ce classement donne du grain à moudre aux défenseurs de l'authenticité de 2 Timothée, mais l'on voit aussi qu'à le considérer comme normatif, il faudrait se méfier non seulement de Tite, mais aussi de 1 Corinthiens !

La « proximité paulinienne » est assez évidente pour 2 Tm: il suffira de considérer par exemple le passage christologique, largement hymnique, de 2,8-13. De son côté, la lettre à Tite, qui évoque « la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes » (2,11) ou « l'Esprit-Saint répandu sur nous par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que justifiés par la grâce du Christ, nous obtenions en espérance l'héritage de la vie éternelle » (3,7), a certainement des résonances fort pauliniennes; certes, cette lettre partage avec 2 Tm le vocabulaire de l'« œuvre bonne » (Tt 3,1 ; 2 Tm 2,21 ; 3,17), qui peut surprendre, quoi qu'il en soit de 2 Co 9,8, le lecteur paulinien averti. Enfin, 1 Tm 2,1-2 évoque comme Tt 3,1-2 la prière et la soumission aux autorités que l'on retrouvera en Rm 13 ; et une expression comme celle que l'on trouve en 1 Tm 2,5 (« Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même ») ne ferait pas rougir le Paul de la lettre aux Galates, etc.

Mais le judéo-christianisme affleure en 1 Tm et Tite. Quand on s'arrête à ce qui est dit des femmes en 1 Tm 2,9-13 ou en Tt 2,3-5, avec l'insistance sur la réserve qui leur convient, sur l'indispensable fécondité ou sur le silence qui leur est demandé[7], la parfaite maîtresse de maison de Pr 31,10-31 ou de Sir 26,13-18 n'est jamais loin.

7. On pense bien sûr à 1 Co 14,34, mais ce verset est maintenant tantôt considéré comme un écho de la position des adversaires de Paul, tantôt considéré comme une addition.

L'affleurement dont je parle concerne aussi et surtout quelques thèmes majeurs comme ceux de la loi, de la foi, de la piété ou de la doctrine. Pour ce qui concerne la loi et la manière dont elle est présentée en 1 Tm 1,8-11, comme une sorte de norme de conduite, une note de la BJ 1973 dit ici l'essentiel : « La Loi, ici, n'est pas bonne parce qu'elle fait connaître le péché comme en Rm 7,7s, ou prépare la venue du Christ, comme en Ga 3,24-25, mais parce qu'elle est nécessaire pour corriger les pécheurs ».

Quant à la foi, Yann Rédalié a fort justement noté: « Si l'importance de la foi se mesure à la quantité des emplois de termes en *pist-*, alors les Pastorales[8] sont parmi les épîtres où la foi tient la plus grande place. En 1 Tm 1, les termes en *pist-* se retrouvent une dizaine de fois, spécialement dans les versets 12-17. Mais l'emploi du concept de foi dans les Pastorales est souvent pris comme témoin d'une perte de tension, qui marque toute la distance d'avec la théologie de Paul. Dans plus d'un

8. Ici, la requête de Gourgues de différencier entre les trois lettres serait sans aucun doute justifiée.

tiers des références, comme c'est le cas en 1 Tm 1,5.17.19, la foi est accompagnée par des vertus. Mettre la foi en série en la qualifiant d'un adjectif (« une foi sincère », v. 5), c'est, sinon la présenter comme une vertu parmi d'autres, du moins lui faire perdre de son absolu.

Une première comparaison dans l'emploi des termes de racine *pist-*, montre que les Pastorales jouent sur l'ensemble du champ sémantique du groupe et non seulement sur sa signification religieuse comme chez Paul. Les relations de confiance, de fidélité, de crédibilité ont tendance à prendre de plus en plus de place dans la signification. La foi désigne un statut, la caractéristique générale des chrétiens, voire le christianisme. Elle n'exprime plus toute la densité de l'existence chrétienne, mais plutôt un cadre à maintenir ou à compléter.

Cette évolution de l'emploi des termes est confirmée par l'examen des verbes utilisés avec le terme *pistis*. Alors que chez Paul les sujets de ces verbes varient, dans les Pastorales, il s'agit toujours du croyant. De plus, lorsque chez Paul le sujet est le croyant, l'expression décrit un être dans la foi ; dans les Pastorales, la foi devient l'objet d'attitudes positives ou négatives selon le jeu des oppositions que nous avons relevé. Il s'agit donc de maintenir et de confirmer la foi considérée comme une grandeur fixe, comme un résultat acquis, en opposition à une déviation présentée comme apostasie. La foi peut devenir l'objet d'un enseignement (un des leitmotivs des Pastorales), qui ne se réduit pas pourtant à un contenu de doctrine, mais met aussi l'accent sur le comportement »[9].

9. Yann REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Coll. « Le Monde de la Bible, 31 », Genève, Labor et Fides, 1994, p. 65-66.

On ne s'étonnera pas que Rédalié soit un fervent défenseur du caractère pseudépigraphique des « Pastorales », mais avant d'en venir là, sa remarque nous montre d'abord que le thème de la foi, tel qu'il est présent au moins en 1 Tm et Tite, est très différemment abordé des « grandes lettres pauliniennes ». En fait, il est ici encore très proche de la tradition juive où la foi est d'abord fidélité, croyance à des signes, à l'accomplissement d'une parole.

La même remarque pourrait être faite avec le thème de la piété, qui traverse les « Pastorales » (Tt 1,1 et 2,12 ; 1 Tm 2,2 ; 3,16 ; 4,7-8 ; 5,4 ; 6,3.5.6.11 ; 2 Tm 3,5.12), et qu'on ne retrouve pas dans les « grandes lettres ». Dans un précédent article paru dans *Lumière*

et Vie[10], j'avais déjà fait remarquer que, si ce thème est peu représenté dans les Septante, il est en revanche très présent en 4 Mac (5,18.24.31.38; 6,2.22.31; 9,6.7.29.30 etc.), une œuvre juive pratiquement contemporaine de Paul et d'origine probablement antiochienne, la seconde patrie de l'apôtre.

10. Hervé PONSOT, « Les Pastorales seraient-elles les premières lettres de Paul ? », dans *Lumière et Vie*, n° 231, 232 et 233.

Ces remarques vont nous suffire pour tirer deux conclusions : les « Pastorales », en particulier 2 Tm, entretiennent d'incontestables rapports avec les « grandes » lettres pauliniennes, et 1 Tm et Tite manifestent un enracinement juif encore assez marqué. Peut-on attribuer la paternité de ces trois lettres à Paul ?

Les « Pastorales », œuvres du jeune Paul

Aujourd'hui, une très grande majorité de commentateurs assume le caractère pseudépigraphique des « Pastorales », et une petite minorité continue d'en défendre l'authenticité, en les situant tant bien que mal vers la fin de la vie de Paul : ces deux positions se heurtent à de graves difficultés.

L'existence d'une pseudépigraphie néotestamentaire est une pétition de principe... mais qui reste absolument à prouver.

Pour les tenants du caractère pseudépigraphique, les rapports incontestables avec le corpus paulinien, en particulier bien sûr pour ce qui concerne 2 Tm, sont déjà une difficulté. Mais il en existe deux autres encore plus grandes :

1. La pétition de principe de la pseudépigraphie

La première est que l'existence d'une pseudépigraphie néotestamentaire est une pétition de principe largement répandue aujourd'hui, mais qui reste absolument à prouver. Qu'une telle pseudépigraphie existe dans le cadre de l'Ancien Testament est une évidence, mais l'on se situe alors dans un cadre chronologique très étendu de quelques siècles. Avec le Nouveau Testament, rien de tel : si l'œuvre considérée est pseudépigraphique, elle aurait été écrite dans les années 80, alors que bien des auditeurs et collaborateurs de l'écrivain considéré sont encore vivants, alors qu'une attention soutenue est portée au discernement des écrits et à leur

intégration dans un corpus ; que l'on pense au texte bien connu de 2 Th 2,2[11] : « Ne vous laissez pas trop vite mettre hors de sens ni alarmer par des manifestations de l'Esprit, des paroles ou des lettres données comme venant de nous, et qui vous feraient penser que le Jour du Seigneur est déjà là ». Ajoutons-y l'insistance néotestamentaire sur la fidélité à la tradition apostolique (1 Co 11,2 ; Ga 1,9 ; 2 Co 11,4 ; Rm 16,17 ; 1 Tm 6,20 etc.). Sans parler de la fameuse signature de Paul (1 Co 16,21 ; Ga 6,11 ; Col 4,18 ; 2 Th 3,17), qui constitue un nouvel avertissement sur l'attachement des anciens à l'authenticité.

Ces interrogations, que j'avais déjà présentées dans l'article de *Lumière et Vie* évoqué plus haut, se trouvent maintenant amplifiées par Peter O'Brien dans son commentaire d'Éphésiens[12]. Ce qu'il dit dépasse cette seule lettre, et je vais donc me permettre de le citer un peu longuement :

« La question n'est pas de savoir s'il a existé des écrits pseudonymiques dans le vieux monde. Il y en a eu, y compris des lettres (même si ce fut en petit nombre). La question est de savoir s'il existe des écrits pseudonymiques dans le Nouveau Testament. Lincoln cite un certain nombre de documents juifs et chrétiens non canoniques comme exemples de littérature pseudonymique, comme si cela devait démontrer la présence de la pseudonymie dans le Nouveau Testament, et manifester qu'Éphésiens faisait partie d'une tradition pseudépigraphique en développement. Mais ceci revient à partir de la conclusion. On peut juger de manière plus convaincante que ces documents, qui ne sont pas canoniques, confirment le fait qu'ils ont été jugés pseudonymiques et n'ont donc pas été reçus dans le canon.

( ) Nous concluons que bien que la pseudonymie fut une convention littéraire largement pratiquée dans le monde ancien, chez les Grecs comme chez les Romains, les Juifs ou les chrétiens, il n'existe aucune évidence claire qu'un document connu pour être frauduleux ait jamais été reçu comme philosophiquement ou religieusement prescriptif. En outre, le phénomène largement répandu des écrits pseudonymiques n'exige pas leur présence dans le Nouveau Testament, et ne montre pas, par exemple, qu'Éphésiens ait été un élément d'une tradition pseudépigraphique en développement. En fait, c'est l'inverse qui est vrai. Les premiers chrétiens savaient comment transmettre les ensei-

11. On dira qu'une telle référence est inopportune, parce que tirée d'une lettre « deutéropaulinienne », mais il importe au contraire, comme il a déjà été signalé, de ne pas présupposer un résultat auquel on voudrait arriver.

12. Peter O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999), chapitre *Paternité et Pseudonymie*, p. 37-45.

gnements d'une autorité sans avoir recours au moyen littéraire de la pseudonymie, et il semble qu'ils n'aient eu aucune hâte à attacher des noms apostoliques aux écrits qu'ils estimaient. Plus de la moitié des écrits du Nouveau Testament ne portent pas de noms d'auteurs »[13].

13. *op. cit.* p. 40 et 42.

Les tenants de la pseudépigraphie réagissent en suggérant à l'époque l'absence de sentiment de la propriété littéraire, ou l'existence d'écoles johannique ou paulinienne. Sur le premier point, voici ce qu'en écrit Régis Burnet, en conclusion d'une partie consacrée toute entière à cette question : « Il est inexact de prétendre que les Anciens ne possédaient pas le concept de la propriété intellectuelle ; la meilleure preuve, ainsi que le dit Speyer, est fournie par le soin que mettaient les faussaires à imiter leurs modèles pour faire passer leurs écrits pour vrais »[14].

14. Régis BURNET, *Épîtres et lettres, Ier-IIe siècle : de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Lectio Divina 192, Cerf, 2003, p. 202.

Quant à l'existence d'une école paulinienne, citons à nouveau Burnet : « La difficulté de cette théorie réside dans le fait que l'on n'a aucune mention de ce phénomène d'école dans les écrits authentiquement pauliniens. Il semble qu'au contraire, la relation avec ses collaborateurs ait été comprise par Paul davantage comme une relation de paternité dans la foi ou de respect de l'élection de l'apôtre, plutôt que comme une relation de maître à disciple »[15].

15. *op. cit.* p. 204.

2. Du « mauvais Paul »

Intervient alors la deuxième difficulté : on ne peut que s'étonner qu'un pseudépigraphe écrivant après Paul, et voulant se faire passer pour lui, ait fait preuve de tant de maladresse, ait fait, en particulier avec 1 Tm et Tite, « du mauvais Paul », si distant des lettres de la maturité, en se signalant par un style et une théologie si particuliers, et se soit enfin paré de judéo-christianisme ; et on ne peut que s'étonner aussi que les églises qui se sont chargées du discernement aient pu se faire abuser de la sorte et accepter dans le canon ce « mauvais Paul ».

A la vérité, la solution pseudépigraphique, tellement en vogue aujourd'hui, devrait être abandonnée. Il faut revenir à l'authenticité des « Pastorales », je veux dire des trois lettres et pas seulement de 2 Tm, mais cette authenticité se trouve a priori

difficile à défendre dès lors qu'il s'agit de leur trouver une insertion chronologique : souvent, à la suite de Lestapis[16] en particulier, les commentateurs proposent une date vers la fin des années 50, mais comment Paul pourrait-il par exemple écrire, après les lettres aux Galates et aux Romains, ce qu'il écrit de la Loi en 1 Tm 1,8-11 ? Comment pourrait-il utiliser un vocabulaire si spécifique, même si les circonstances sont différentes, sans qu'on en retrouve rien dans des lettres de la même époque ? Comment pourrait-il évoquer la mise en place et l'organisation de communautés qui doivent exister depuis longtemps déjà ?

Il ne reste qu'à oser une révolution copernicienne, à reconnaître dans ces lettres les premières lettres de Paul, datant du début des années 40 pour 1 Tm et Tite, de la fin de ces mêmes années pour 2 Tm[17]. Cela exige de voir Paul avec d'autres yeux, et de lire les « Pastorales » autrement :

Voir Paul avec d'autres yeux, autrement dit comme un homme qui a grandi en christianisme à partir de son pharisaïsme natif, en passant par une phase judéo-chrétienne dont 1 Tm et Tite rendraient bien compte. Et 2 Tm serait ainsi une lettre faisant le pont entre ce premier Paul et celui des années 50. Paul ne serait donc pas devenu dès la rencontre du Christ sur le chemin de Damas, le Paul des lettres de la maturité, le Paul de la justification par la foi, le Paul qui a tout compris d'emblée de la nouvelle place de la Loi dans le plan de Dieu…

Relire les « Pastorales », et tout spécialement encore 1 Tm et Tite, autrement, sans a priori. Donnons quelques exemples. Ne pas faire de l'épiscope l'évêque monarchique que l'on connaîtra bien plus tard dans l'histoire de l'Église[18] ; reconnaître que Paul a pu consacrer ses premières années de ministère à l'organisation des communautés sur le modèle et les principes qu'il connaissait bien des communautés juives, comme d'ailleurs le suggère Luc en Ac 14,23 ; s'interroger avec B. Gineste[19] sur la traduction de 1 Tm 1,17 qui pourrait bien n'évoquer Rome en rien ; ne pas projeter sur les versets 6 et suivants de 1 Tm 4 (« quant à moi, je suis déjà répandu en libation et le moment de mon départ est venu… ») tout le martyre de Paul, alors même que, quelques versets plus loin, l'apôtre fait des projets, évoque sa délivrance, et semble bien loin de sa fin[20].

16. S. de LESTAPIS, *L'énigme des Pastorales de saint Paul*, Paris, Gabalda, 1976.

17. Pour plus de détails, voir l'article déjà cité plus haut de *Lumière et Vie.*

18. Sur ce point, cf. M. GUERRA Y GOMEZ, *Episcopos y Presbyteros, Evolución semántica de los términos episcopos-presbuteros desde Hómero hasta el siglo segundo despues de JesuCristo*, Burgos, 1962.

19. Sur ce point comme sur d'autres, il faut lire attentivement le livre déjà cité de M. PRIOR. Voici la traduction de 1 Tm 4,6-8 proposée par l'auteur : « « De mon côté, je me suis dépensé et le temps de ma délivrance est proche. Je me suis engagé dans le bon combat jusqu'à la fin ; je suis resté dans la course jusqu'au bout ; j'ai fait ce qui m'était demandé ».

20. Sur ce point comme sur d'autres, il faut lire attentivement le livre déjà cité de M. PRIOR. Voici la traduction de 1 Tm 4,6-8 proposée par l'auteur : « « De mon côté, je me suis dépensé et le temps de ma délivrance est proche. Je me suis engagé dans le bon combat jusqu'à la fin ; je suis resté dans la course jusqu'au bout ; j'ai fait ce qui m'était demandé ».

Une fois cette révolution copernicienne effectuée, on comprend infiniment mieux que Paul soit le seul expéditeur des lettres, qu'il s'occupe dans 1 Tm et Tite de l'organisation de jeunes églises, qu'on retrouve dans ces mêmes lettres certaines affirmations très proches du judéo-christianisme sans que jamais ne s'éloigne totalement le Paul des lettres de la maturité, celui qui pointe dans 2 Tm et qui naîtra vraiment quelques années plus tard.

Hervé PONSOT



Bibliothèque Celsus à Ephèse



Jerome MURPHY O'CONNOR, dominicain irlandais et spécialiste de Saint Paul, il enseigne à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. Plusieurs de ses livres sont traduits en français, tels que *L'existence chrétienne selon saint Paul* (1974), *Corinthe au temps de saint Paul. L'archéologie éclaire les textes* (2004), *Histoire de Paul de Tarse. Le Voyageur du Christ* (2004), *Ephèse au temps de saint Paul* (2008), parus au Cerf.

Jerome MURPHY O'CONNOR

L'Église selon Paul, Timothée et Tite

La grande majorité des spécialistes considère que les trois lettres pastorales (1 & 2 Timothée, et Tite) ne sont pas de la main de l'apôtre Paul mais qu'elle ont été composées par un disciple au début du deuxième siècle après J.C. Si l'on prend en compte les avancées de la recherche et qu'on met les présupposés de côté, le consensus autour de cette hypothèse se fissure. Je suis personnellement convaincu que 2 Tm a été écrit par Paul à Rome peu avant son décès en 67 après J.C. À l'inverse, 1 Tm et Tt ne seraient pas authentiques. Si cette hypothèse s'avérait juste, 2 Tm reflèterait la vision paulinienne de l'Église, tandis que les deux autres exprimeraient une perspective différente, puisqu'elles étaient destinées à rectifier les idées de Paul.

L'Église paulinienne

← **Gustave Doré**, *Paul à Ephèse, gravure.*

«Une quantité de gens qui avaient pratiqué la magie avaient rassemblé leurs livres et les brûlaient devant tout le monde» (Ac 19,19)

À chaque fois que Paul parle de l'unité et de la diversité des chrétiens, l'unité émerge comme le concept essentiel au sein de la proposition principale, tandis que la multiplicité est reléguée à une proposition subordonnée en incise mise en opposition (ici en petites majuscules). *Ta melê tou sômatos,* POLLA ONTA, *hen es-*

tin sôma, « tous les membres du corps, EN DÉPIT DE LEUR PLURALITÉ, ne forment qu'un seul corps » (1 Co 12,12) ; *hen sôma, HOI POLLOI, esmen,* « À PLUSIEURS nous ne sommes qu'un corps » (1 Co 10,17) ; *HOI POLLOI hen sôma esmen in Christô,* « ainsi, nous, À PLUSIEURS, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ » (Rm 12,5) ; *PANTES gar hymeis heis este in Christô,* « car TOUS vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Gal 3,28).

L'unité

L'homogénéité grammaticale de ces formulations souligne la différence de perspective entre Paul et nous. Dans notre pensée sur l'Église, la diversité va de soi alors que l'unité est problématique. Pour Paul, c'est tout le contraire : l'unité allait de soi alors que la diversité était problématique. Bien saisir la pensée de Paul requiert donc un réel effort. Pourquoi l'unité était-elle si importante pour lui ?

La manière dont Paul voyait le monde est avant tout caractérisée par ses divisions. Tout d'abord figurent les grandes catégories : juif et gentil, maître et esclave, homme et femme (cf. Gal 3,28 ; Col 3,11 ; 1 Co 12,13) qui ne sont pas indifférentes mais hostiles l'une à l'autre. Leur vie quotidienne apparaît en négatif dans les listes de maux qui apparaît çà et là dans les lettres (cf. Rm 1,29-31 ; 1 Co 5,10-11 ; 2 Co 12,20-21 ; Gal 5,19-21). Une analyse de ces listes montre qu'elles énumèrent avant tout des défauts sociaux, des fautes qui isolent les individus avec des barrières de peur et de suspicion. Aux yeux de Paul, la société était éclatée en un ensemble indéfini d'individus qui n'avaient en commun que leur isolement. Telle était l'antithèse de l'existence authentique.

Pour Paul, l'unité allait de soi alors que la diversité était problématique.

Comment Paul savait-il ce qu'était l'existence authentique ? Comment savait-il ce qui était possible pour la nature humaine ? Il avait Jésus de Nazareth pour exemple. Il est inconcevable que, nouveau converti, il ait parlé d'autre chose lors des quinze jours qu'il a passés avec Pierre à Jérusalem (Gal 1,18). Jésus était le nouvel Adam, il incarnait l'humanité telle que le Créateur l'a conçue.

L'amour

Paul exprime l'essence de l'enseignement de la vie de Jésus dans l'expression lapidaire *agapên de mê echô, outhen eimi,* qui se traduit littéralement par « si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (1 Co 13,2). Le rien devient l'attribut de la personne, ce qui en fait un propos qui concerne davantage l'existence que la simple utilité. Une traduction plus précise donnerait « sans charité, je ne suis rien ». L'existence authentique est donc la charité. Mais la charité doit avoir pour objet un être humain : autrui participe donc de la définition du sujet authentique. La charité ne peut s'exercer dans un néant individualiste. Afin d'être pleinement ce que Dieu les a faits, les hommes doivent aimer et être aimés, donner et recevoir la force d'aimer. On ne peut pas être à la fois authentique et isolé. Nous sommes tels que Dieu nous a conçus uniquement lorsque nous sommes liés à d'autres dans l'élan vital et réciproque d'un amour créateur qui s'enracine dans la grâce du Christ, *ex autou de hymeis esté en Christô Iêso,* « c'est par Lui que vous êtes dans le Christ Jésus » (1 Co 1,30).

Cela explique clairement pourquoi Paul n'appelle jamais les croyants des « hommes nouveaux ». Il emploie toujours le singulier, comme dans le passage des Galates cité ci-dessus (Gal 3,28), ce que confirme encore Col 3,9-10, « vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau ». Les croyants ne constituent pas une union fonctionnelle mais forment une unité qui ne peut être articulée qu'en termes de corps humain et de membres, comme le montrent les citations au début de ce passage. On peut encore y ajouter « par dessus tout, la charité, en laquelle se noue la perfection [...] tel est bien le terme de l'appel qui vous a rassemblés en un même Corps » (Col 3,14-15).

Le Christ est l'Église

La suite allait de soi : le « nouvel homme » est le Christ. Ce dernier terme est normalement employé pour le Jésus historique, mais à l'occasion Paul l'attribue à l'Église (cf. 1 Co 6,15 ; 12,12 ; 2 Co 5,17). En tant que « corps du Christ » (1 Co 12,27), l'Église est la présence physique du Christ dans le monde. Ses paroles et ses actes correspondent à ceux de Jésus lors de son

ministère terrestre. C'est là une perspective essentielle pour bien appréhender la vision paulinienne des sacrements.

« Être baptisé en Christ » (Rm 6,3 ; Gal 3,27) n'indique certainement pas une union mystique avec la personne de Jésus Christ. Cela signifie simplement l'accueil dans la communauté (« Christ ») grâce à la soumission au rite sacramentel d'initiation (1 Co 12,13), ce qui nécessite l'indispensable profession de foi (Rm 10,9 ; Gal 3,26).

Il en va de même pour l'eucharistie. Ce n'est que lorsque la communauté est pleinement « Christ » dans la réalité d'un amour partagé (1 Co 11,26) qu'elle peut dire « ceci est mon corps » (1 Co 11,24) de sorte que le pain et le vin deviennent vraiment corps et sang du Christ. Les Corinthiens disaient ces mots, mais rien ne se passait en raison de leur manque d'amour les uns pour les autres qui rendait toute eucharistie impossible (1 Co 11,20-21).

L'Esprit Saint a été précisément défini chez Paul comme l'atmosphère d'une communauté chrétienne. L'Église est donc le domaine de l'Esprit dont le pouvoir est éprouvé à travers l'amour créateur qui donne à ses membres le pouvoir d'aimer. Ainsi, « se laisser mener par l'Esprit » (Gal 5,16) ou animer par l'Esprit (Gal 5,18) revient à se laisser simplement inspirer par l'exemple des croyants qui sont « d'autres Christ ».

L'Église est donc aussi le lieu de la liberté. Cette dernière n'est pas, pour Paul, un don personnel et individuel mais un bien de la communauté, car « c'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés » (Gal 5,1). Les croyants sont affranchis de la servitude du péché (Rm 6, 18-22) et se voient offrir la liberté par leur agrégation au corps du Christ. À moins de vivre comme de vrais chrétiens, ils ne peuvent pas générer l'élan du bon exemple qui protège les membres contre la pression d'une société fondée sur de fausses valeurs (Gal 5,13). Le péché n'a pas été détruit par la mort du Christ, il cherche encore à réduire en esclavage. Le Christ a vaincu le péché et, en tant que communauté, il rend possible la victoire de chacun. La liberté n'est pas un bien donné mais une victoire partagée.

Témoin pour le monde

Si l'Église apporte des biens spirituels à ses membres comme nous venons de le voir, elle joue aussi un rôle important vis-à-vis de ceux qui l'entourent. Paul souhaitait que les Philippiens soient des « enfants de Dieu sans tache au sein d'une génération dévoyée et pervertie, d'un monde où [ils] brille[nt] comme des foyers de lumière, en lui présentant la Parole de Vie » (Phi 2,15-16). Le mode de vie des chrétiens devait être aussi différent de celui du monde que la lumière de l'obscurité. Cette différence démontrait le pouvoir transformant de l'Évangile. Le mode de vie de la communauté était lui-même une forme de prédication. La réalité du changement dans la vie de ceux qui acceptaient la Parole témoignait de ses promesses.

Le mode de vie des chrétiens devait être aussi différent de celui du monde que la lumière de l'obscurité.

Ce que Paul espérait pour l'Église de Philippe, il le trouve réalisé dans l'Église de Thessalonique : « vous êtes devenus ainsi un modèle pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe. De chez vous, en effet, la parole du Seigneur a retenti [...] de tous côtés votre foi en Dieu s'est répandue, si bien que nous n'avons plus besoin d'en rien dire » (1 Th 1,7-8). L'élan missionnaire des Thessaloniciens (« la parole du Seigneur ») était nourri et vivifié par leur témoignage de vie (« votre foi en Dieu »). Dans le monde, la communauté était réellement un autre Christ.

Ainsi, comme nous venons de le voir, Paul met l'accent sur l'unité de l'Église d'une façon unique. En tant qu'unité organique, à l'instar d'un corps (1 Co 10,17) ou d'un olivier (Rm 11,17), les membres sont liés de manière à partager une vie commune. Le bras et la jambe, la branche et les racines n'existent pas indépendamment les uns des autres : ils existent les uns grâce aux autres, ils s'appartiennent les uns aux autres ; « nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres » (Rm 12,5).

Les relations entre chrétiens sont donc d'une nature bien différente de celles qu'entretiennent les membres d'une même société. Les croyants n'ont pas l'autonomie qui caractérise les personnes dans le monde. Ils ne sont pas des *touts* mais des parties. Les propos de Paul mettent le problème en lumière : « ce

n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu » (Gal 2,20). Dans la première phrase, le « moi » individuel est nié, et pourtant il est sujet de la phrase suivante.

Les dons de l'Esprit

C'est dans les charismes que Paul trouve la réponse à son dilemme (1 Co 12-14). Les croyants sont individualisés grâce à la diversité des dons de l'Esprit qui leur sont accordés. Diversité et unité ne sont compatibles qu'aux travers de ceux-ci. Le don personnel n'est pas au service d'une auto-gratification mais du bien commun (1 Co 12,7). Aucun croyant ne peut dire *Cogito ergo sum*. Par son comportement, il dit « j'existe afin de vous servir de telle ou telle façon ».

Que Paul institue des charges dans l'Église aurait, par conséquent, été illogique. La pratique des dons de l'Esprit doit amener des dirigeants à la tête de la communauté. « [Ayez] de la considération pour ceux qui se donnent de la peine au milieu de vous, qui sont à votre tête dans le Seigneur et qui vous reprennent. Estimez-les avec une extrême charité, en raison de leur travail » (1 Thess 5,12-13). Ces derniers mots indiquent sans ambages que toute prise de responsabilité est un aboutissement. Seule est requise la réussite du service rendu à la communauté. Homme ou femme, jeune ou vieux, peu importe. La hiérarchie n'est jamais permanente et l'autorité circule au sein de la communauté.

Paul adopte la même approche quelques années plus tard quand il écrit aux Corinthiens : « Stepanas et les siens sont les prémices de l'Achaïe [...] ils se sont rangés d'eux-mêmes au service des saints. À votre tour, rangez-vous sous de tels hommes et sous quiconque travaille et peine avec eux » (1 Co 16,15-16). La maisonnée de Stepanas, qui comptait certainement des femmes parmi ses membres, exerçait ses charismes et, à ce titre, revendiquait le droit de diriger la communauté.

Que la femme soit pleinement l'égal de l'homme dans le ministère au sein de l'Église paulinienne est explicitement dit dans 1 Co 11,5 qui reconnaît ouvertement que les femmes peu-

vent, au même titre que les hommes, mener la prière et les prophéties dans la communauté. Puis il discrédite l'argument fréquemment invoqué par les Juifs pour justifier l'infériorité de la femme à partir de l'ordre chronologique de la création de Gn 2,21-22 en soulignant que chaque homme est précédé d'une femme, sa mère, et que cela aussi faisait partie du plan de Dieu (1 Co 11,12). L'interdiction faite aux femmes de parler à l'église en 1 Co 14,34-35 ne dément pas cette interprétation de 1 Co 11,12, car le passage est généralement considéré comme une extrapolation postérieure à Paul qui reflète l'éthique de 1 Tm.

L'Eglise de 1 Tm et Tt

Ces deux lettres furent écrites pour contrer les faux enseignements que répandaient des juifs chrétiens dans les communautés pauliniennes (1 Tm 1,7 ; Tt 1,10). Ces faux maîtres recommandaient des pratiques ascétiques – notamment de s'abstenir du mariage et de nourritures proscrites par la loi juive (1 Tm 4,3 ; Tt 1,14-15) – et spéculaient sur la généalogie des patriarches (1 Tm 1,4 ; Tt 3,9). L'auteur des lettres pensait que la meilleure défense contre ces insanités n'était pas de les contredire par des arguments car cela les élèveraient, mais de consolider l'enseignement de l'Église jusqu'à ce que ses membres ne puissent plus être séduits par de telles superficialités. Par commodité, je l'appellerai l'auteur.

Le don personnel n'est pas au service d'une auto-gratification mais du bien commun.

L'auteur aborde donc la question de l'Église d'un point de vue très spécifique contrairement à Paul. Paul s'évertuait à définir et décrire un genre d'assemblée radicalement nouveau et sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Il n'envisageait pas précisément ce que l'Église deviendrait, c'est pourquoi il refusait d'en diriger l'évolution. Il faisait confiance au Saint Esprit pour amener à l'existence ce que Dieu avait prévu.

L'auteur décelait là un flou dangereux qui rendait l'Église vulnérable aux faux maîtres. Il désapprouvait en particulier le rôle public que Paul était prêt à accorder aux femmes, ainsi que son espoir de voir « émerger » des dirigeants efficaces du sein de la communauté. Les femmes étaient influençables et les personnes populaires pourraient avoir des difficultés à imposer la discipline.

L'adaptation au lieu du témoignage

Ainsi, tandis que Paul était tourné vers l'extérieur, l'auteur, lui, était tourné vers l'intérieur. Pour Paul, l'Église se devait d'être l'agent actif des apôtres. Son devoir était d'être témoin pour le monde du pouvoir de la grâce (1 Th 1,6-8 ; Ph 2,14-16). Elle devait impressionner, et donc aussi déranger. À l'inverse, l'auteur cherchait la sécurité dont pourrait bénéficier une communauté relativement ignorée. L'Église devait se conformer aux attentes de la société. Pour 1 Tm, l'Église devait se rendre agréable et montrer à ses voisins qu'elle n'était pas une menace pour s'assurer une « vie calme et paisible » (2,2). Le ministre en particulier devait avoir bonne réputation auprès de « ceux du dehors » (3,7). Pour Tite, l'attitude de la communauté ne doit pas attirer l'attention (3,1-2 : cf. 2,5) mais au contraire se fondre dans son environnement païen.

Une famille ne peut avoir qu'un chef, et la société décrète qu'il doit être homme et que sa femme doit lui être entièrement soumise.

La direction de l'Église

La qualité de la direction de l'Église était de première importance aux yeux de l'auteur. Toutefois, les normes qu'il établit tiennent plus du bon sens et n'ont rien de spécifiquement chrétien. Les dirigeants se doivent d'être sobres, décents et orthodoxes tout en ayant au moins la capacité de gérer leur maisonnée (1 Tm 3,1-18 ; 5,17-25 ; Tt 1,5-7).

Les principales responsabilités sont celles « d'épiscope » (*episcopos*), « d'ancien » (*presbyteros*) et de « diacre » (*diakonos*). Dans Tt, « ancien » et « épiscope » sont interchangeables, tandis qu'en 1 Tm les « épiscopes » sont choisis parmi les « anciens ». On peut peut-être réconcilier les deux si on considère que « ancien » fait référence au statut d'une personne et « épiscope » à sa fonction. Ces titres révèlent une importante réduction de la perspective de Paul qui était convaincu que les dons dont la communauté aurait besoin feraient leur apparition. L'autorité évoluerait donc parmi les membres de la communauté, en fonction des circonstances. L'auteur, à l'inverse, souhaitait des représentants de l'autorité stables et capables d'imposer leur volonté à la communauté (1 Tm 4,12 ; 5,20 ; Tt 1,13 ; 2,15).

Les femmes dans la maisonnée de Dieu

L'auteur interdit aux femmes de s'exprimer dans les assemblées liturgiques, mais aussi plus particulièrement d'enseigner ou d'exercer quelque forme d'autorité que ce soit sur des hommes (1 Tm 2,11-14). Si Ève était inférieure et capable de tromperie, combien plus susceptibles sont ses filles de commettre des erreurs ? Cette position est, apparemment, un commentaire de 1 Co 14,34-35, mais elle est ouvertement en contradiction avec la reconnaissance par Paul de la pleine égalité des femmes dans tous les ministères (1 Co 11,1-16). De plus, pour Paul, Ève représente l'Église toute entière, pas seulement la gent féminine (2 Co 11,3).

Proclamer le salut de la femme grâce à la maternité (1 Tm 2,15) permet peut-être au rédacteur de répondre aux faux enseignements sur le mariage. Qu'il veuille simplement rappeler que le rôle normal de la femme est celui qui lui est dévolu dans une société patriarcale est plus probable. Sa place est à la maison où elle peut régner en maîtresse sans besoin de se parer pour impressionner (1 Tm 2,9-10).

L'auteur définit l'Église comme « la famille de Dieu » (1 Tm 3,15) ce qui a été perçu comme un rappel de l'affection avec laquelle elle entoure ses membres. L'expression a plus probablement été employée pour reléguer les femmes à leur rôle domestique (Tt 2,3-4). Une famille ne peut avoir qu'un chef, et la société décrète qu'il doit être homme et que sa femme doit lui être entièrement soumise. L'Église devait refléter cette structure.

L'Eglise de 2 Tm

Aucune des caractéristiques qui distinguent l'Église de 1 Tm et Tt n'apparaissent en 2 Tm. Paul se rendait parfaitement compte que pour survivre la communauté devait se choisir une structure d'autorité, mais la façon dont il en parle en 2 Tm est radicalement différente. 2 Tm 3,17 et 1 Tm 6,11 partagent le même titre ecclésiastique de « homme de Dieu » mais les autres termes employés par Paul en 2 Tm sont complètement étrangers à l'atmosphère bureaucratique de 1 Tm et Tt. Le ministre est « bon soldat du Christ » (2, 3), « un ouvrier qui n'a pas à rougir » (2, 15), « un vase noble, sanctifié » (2, 21), « serviteur du Seigneur » (2, 24) et « prédicateur » (4, 5).

Le *leadership* authentique de l'Eglise

L'expression de « bon soldat du Christ » souligne la relation entre le ministre et le Christ, une dimension entièrement absente de 1 Tm et Tt. Le soldat doit être prêt à prendre sa part de souffrance (2,3). Pour 2 Tm, la souffrance partagée est partie intégrante du ministère (1,8 ; 2,3 ; cf. 4,5), car la vie chrétienne l'exige : « tous ceux qui veulent vivre dans le Christ avec piété seront persécutés » (3,12). À l'inverse, 1 Tm et Tt conçoivent une stratégie pour éviter toute forme de persécution. Leurs nobles « anciens » et « épiscopes » s'inscrivent en contraste avec le simple « ouvrier » de 2 Tm.

L'autorité religieuse en 1 Tm et Tt est essentiellement exercée de manière coercitive. Pour 2 Tm, elle est la pratique même de l'amour. « Le serviteur du Seigneur ne doit pas être querelleur, mais accueillant à tous, capable d'instruire, patient dans l'épreuve ; c'est avec douceur qu'il doit reprendre les opposants » (2,24-25). L'indication bienveillante que les adversaires ne sont pas entièrement responsables pour le mal qu'ils commettent (4,16) se démarque vivement du jugement sans appel de 1 Tm et Tt qui recommande que les ceux-ci soient écrasés et exterminés.

Le rôle des femmes

À première vue, 2 Tm ne semble pas accorder davantage de liberté aux femmes dans l'Église, mais en réalité ce n'est pas le cas. Sa seule référence aux femmes est : « ceux qui s'introduisent dans les maisons et envoûtent des femmelettes (*gynaikaria*) chargées de péchés, entraînées par toutes sortes de passions et qui, toujours à s'instruire, ne sont jamais capables de parvenir à la connaissance de la vérité » (3,6). Par le diminutif méprisant *femmelette,* l'auteur ne parle pas de toutes les femmes, ni même de la gent féminine en soi comme le font 1 Tm et Tt qui expriment une misogynie profondément ancrée (cf. 1 Tm 5,11-13).

Il fait au contraire référence à un type spécifique et bien connu de la psychologie de femmes scrupuleuses, impulsives, crédules, victimes faciles d'un scélérat à forte personnalité. La référence ne doit donc pas être étendue à toutes les femmes, pas

plus que la description négative de certains hommes (4,2-5) ne doit être appliquée à tous. De la sorte, alors que 2 Tm suppose probablement que les ministres seront des hommes (cf. 3,17), il n'exclut pas les femmes, comme le fait explicitement 1 Tm.

Ainsi, l'Église de Paul est compatible avec celle de 2 Tm, mais elle contredit fortement celle de 1 Tm et Tt.

Jerome MURPHY O'CONNOR



Colonnade à Ephèse

André FOSSION

André FOSSION est prêtre jésuite, professeur au Centre International Lumen Vitae et aux Facultés Universitaires de Namur. Directeur du Centre Lumen Vitae de 1992 à 2002 et président de l'Equipe Européenne de Catéchèse de 1998 à 2006, il est l'auteur de *Lire les Ecritures* (Bruxelles, 1980), *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine,* (Bruxelles, 1997), *Une nouvelle fois. Vingt chemins pour recommencer à croire* (Bruxelles, 2004).

Equiper pour toute œuvre bonne

La transmission de la foi et de l'action pastorale

La contemplation de la bonté de Dieu qui rend toutes choses bonnes

Les lettres à Timothée sont entièrement orientées vers toute œuvre bonne. Mais, en deçà de cette orientation vers l'action, pour la fonder et la soutenir, les lettres de Paul invitent à une attitude de contemplation de l'amour de Dieu dans lequel le monde baigne et qui rend toutes choses bonnes. Avant que l'on fasse quoi que ce soit, avant que l'on envisage toute action, il s'agit de se laisser imprégner par le don généreux, incommensurable qui nous est fait de la part de Dieu. « Grâce, miséricorde, paix de la part de Dieu le Père et du Christ Jésus notre Seigneur » (1 Tm 1,2 ; 2 Tm 1,2). C'est par cette attestation et cette invocation que s'ouvrent les lettres de Paul à Timothée. Ce qui est premier, en effet, c'est la surabondance de la grâce de Dieu donnée de toute éternité mais manifestée maintenant en Jésus-Christ (1 Tm 1,10). « Honneur et gloire à Lui pour les siècles des siècles » (1 Tm 1,17). Cette grâce surabondante qu'il a éprouvée personnellement (1 Tm 1,14), Paul la voit répandue sur tout l'ordre créé. Faisant écho au livre de la Genèse, il reconnaît la bonté de toutes choses : « Tout ce que Dieu a créé est bon et rien n'est à rejeter si on le prend avec action de grâce » (1 Tm 4,4).).

Ainsi, donc, pour Paul, il n'y a pas d'action pastorale qui soit bien orientée sans cette attitude contemplative première – qu'il appelle souvent « piété » (2 Tm 3,16) – qui voit Dieu en toutes choses et fait naître, en premier lieu, sur les lèvres, la louange et l'action de grâce. Celle-ci est la première action du pasteur. C'est dans la contemplation de la bonté de

Dieu que toute action pastorale doit trouver son fondement, son aliment et son élan. Dix-neuf siècles plus tard, un autre Paul ne disait pas autre chose, lorsque, dans son discours de clôture du concile Vatican II, il soulignait que « fixer sur Dieu, notre créateur, infiniment bon, d'une bonté sans mesure, notre regard et notre cœur, dans cette attitude que nous appelons contemplation, devient l'acte le plus élevé et le plus plénier de l'esprit, celui qui aujourd'hui encore peut et doit ordonner l'immense pyramide des activités humaines »[1].

Bon dépôt, saine doctrine et Saintes Ecritures pour toute œuvre bonne

Le message de la générosité de la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ désigne précisément ce que Paul appelle le « bon dépôt » (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14). C'est ce bon dépôt qu'il a reçu, qu'il transmet et invite à son tour à garder et à transmettre fidèlement. L'expression « saine doctrine » qui revient plusieurs fois dans le texte paulinien (1 Tm 1,10; 2 Tm 4,3 ; 1,13) est une autre manière de nommer ce même « bon dépôt ». Le terme « sain » est relatif à la santé, au salut. La « saine doctrine » est précisément celle qui s'avère bonne, juste, salutaire pour la vie: elle conduit à faire le bien et sa justesse se vérifie dans les « belles » et « bonnes œuvres » qu'elle inspire. Vérité, beauté et bonté de la « saine doctrine », du « bon dépôt », de la « belle profession de foi » (1 Tm 6,12) reçue et transmise vont de pair (1 Tm 4,6; 5,10; 6,12).

Une dynamique de la genèse de toute action bonne se dessine ainsi dans les lettres de Paul à Timothée. Il s'agit de s'ajuster à la bonté de Dieu pour la laisser resplendir et s'incarner dans nos œuvres. La contemplation de la bonté de Dieu révélée en Jésus-Christ nourrit la mémoire, l'intelligence et le cœur. Elle émeut; littéralement, elle fait sortir de soi et se mouvoir vers le bien, vers toute action bonne. Le « bon dépôt », la « saine doctrine » désignent en ce sens non pas le seul message du salut mais, avec lui, une sagesse que l'on pourrait appeler aujourd'hui « une intelligence pratique de la foi »: une intelligence juste, bien construite, de la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ, qui conduit à mener sa vie avec bonheur, pour le sien propre comme pour celui des autres, dans l'Eglise comme dans le monde (1 Tm 2,2). C'est en elle que consiste la maturité de la vie chrétienne.

Bien entendu, nous ne sommes jamais au bout de cette sagesse, mais, Paul le souligne, dans l'économie de la grâce où nous sommes établis, nous avons les Saintes Ecritures pour nous y exercer et pour l'affiner. « Elles ont le pouvoir de te communiquer la sagesse qui conduit au salut par la foi qui est dans le Christ Jésus » (2 Tm 3,15). Les Ecritures, en effet, nous sont données pour nourrir, toujours à nouveau, notre mémoire et notre intelligence et, dans la foulée, nous communiquer un art de vivre, une sagesse en vue du salut. Les Ecritures inspirées demeurent inspirantes pour conduire toute action utile: enseigner, édu-

1. PAUL VI, Discours de clôture du Concile Vatican II, le 7 décembre 1965.

quer, redresser, former à la justice, etc. Elles sont pour le croyant comme un « équipement » qui lui permet d'affronter l'existence et d'y imprimer la marque de la bonté. Ainsi, grâce à la lecture assidue des Ecritures (1 Tm 4,15), l'homme de Dieu se trouve-t-il « équipé pour toute œuvre bonne » (2 Tm 3,15-16).

Le bon combat dans l'adversité

Les lettres de Paul l'attestent avec réalisme. Les communautés chrétiennes de son temps – comme aujourd'hui encore – ne sont pas exemptes de querelles, de dissensions, de propos insensés, d'égarements, d'ambitions personnelles, de luttes de pouvoir, d'abandons de la foi, etc. Manifestement, garder « le bon dépôt » pour toute « œuvre bonne » n'est pas facile et ne va pas sans que soit mené un « beau » et un « bon combat » (1 Tm 1,18 ; 6,12 ; 2 Tm 4,7).

Paul le constate, de vaines doctrines et des querelles intestines minent les communautés. Elles sont en quelque sorte comme un virus malin qui, les affectant, obscurcissent la révélation de l'amour de Dieu et éloignent de toute œuvre bonne. Paul en fait une description détaillée, sans concession. Il y a d'abord des déviations morales (2 Tm 3,2) de tout genre, dont la racine est, le plus souvent, l'amour de l'argent, mais il y aussi des ignorances, des visions erronées, des pensées trompeuses, des ambitions personnelles qui engendrent dans les communautés de vains bavardages, des querelles et des divisions. « Certains se sont égarés en un bavardage creux ; ils prétendent être docteurs de la loi, alors qu'ils ne savent ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils affirment si fortement » (1 Tm 1,6-7).

Le pire, ce sont ceux qui, mal instruits et ambitieux à la fois, prétendent gouverner la communauté en imposant leurs idées propres et leurs volontés étriquées au lieu de faciliter l'accès de tous à la reconnaissance de la générosité de l'amour de Dieu comme à l'invention de toute œuvre bonne. Ceux-là, constate Paul, manifestent beaucoup de zèle religieux mais l'amour les a déjà désertés. Le regard de Paul se fait, à leur endroit, très critique : « Ils gardent les apparences de la piété, dit-il, mais ils en ont renié la puissance » (2 Tm 3,5). Dans ces conditions, face à l'adversité, on peut comprendre que garder le « bon dépôt » s'apparente, comme le dit Paul, à un combat : un combat pour demeurer fidèle personnellement et communautairement au message de la grâce surabondante de Dieu comme à l'invention de pratiques charitables.

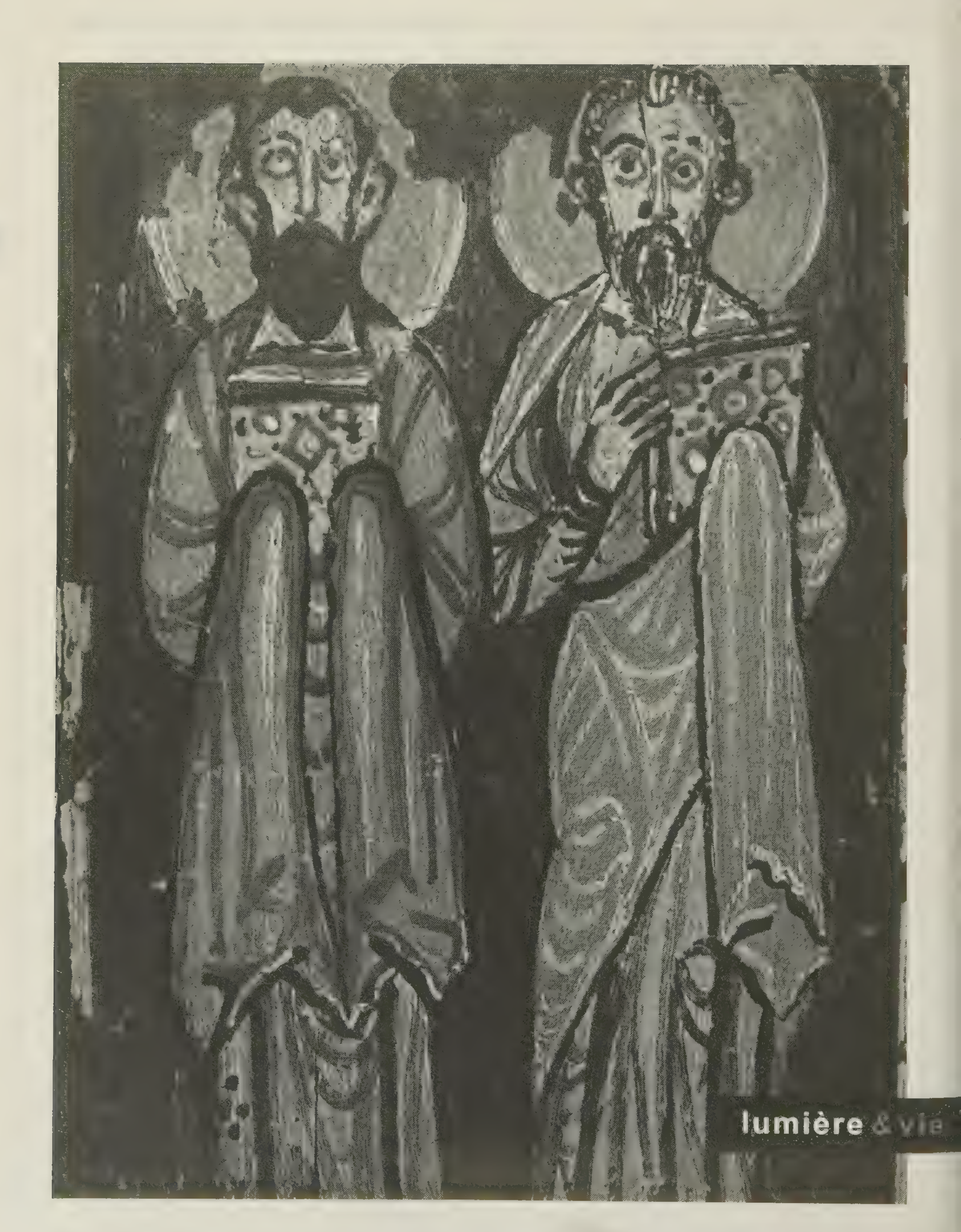
Paul n'hésite pas à conduire au conflit au sein de l'Eglise elle-même, mais d'une manière qui demeure toujours affable envers tous et en toutes circonstances, sans esprit de querelles (2 Tm 2,24), avec l'espérance d'une avancée dans la vérité (2 Tm 2,25). Nulle colère donc, ni anathème, dans les propos de Paul, mais une invitation forte à lutter avec persévérance, comme l'athlète dans l'arène (2 Tm 2,5), contre l'ignorance et pour une juste intelligence pratique de la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ.

Des épiscopes, des anciens et des diacres capables d'une bonne gouvernance

On comprend dès lors le souci de Paul de voir les communautés enseignées et gouvernées par des épiscopes, anciens et diacres capables de les conduire avec bonheur dans la reconnaissance de l'amour de Dieu et dans l'invention de pratiques charitables. Qu'ils soient des hommes sages, capables de bien gouverner l'Eglise comme leur propre maison, en bons pères de famille : « Qu'ils gouvernent bien leurs enfants et leur propre maison » (1 Tm 3,12). « Qu'ils gardent le mystère de la foi dans une conscience pure » (1 Tm 3,9). Qu'ils soient donc instruits et imprégnés de la « saine doctrine » non point du tout au sens d'un souci tatillon d'orthodoxie mais au sens où ils ont à communiquer le « bon dépôt » de la générosité de l'amour de Dieu répandu en nous en vue de la charité. L'imposition des mains les ordonne à la bienfaisance et à la bienveillance ; elle les mandate pour veiller au bien de tous. Ce que l'on peut exiger d'eux, à cet égard, c'est qu'ils ne réduisent pas à rien la grâce de Dieu généreusement offerte à tous par des idées étriquées, des prescriptions minuscules, des ambitions personnelles ou le goût du pouvoir. Qu'ils veillent plutôt, avec rigueur, intelligence et sagesse, à maintenir ouvert, pour le bonheur de tous, l'accès à la reconnaissance de l'amour divin et à l'engendrement de toute œuvre bonne.

Les quatre points que j'ai évoqués à partir des lettres de Paul à Timothée déclinent les choses de la foi et de la vie chrétienne autour de la bonté : la bonté de Dieu, la bonté des choses, le bon dépôt, les œuvres bonnes, le bon combat, la bonne gouvernance. Que nous soyons assignés à la bonté, pour notre bonheur, est, à la fois, hier comme aujourd'hui, une révélation et une tâche.

André FOSSION


lumière & vie

Lorraine CAZA est sœur de la Congrégation de Notre-Dame. Elle détient un doctorat en théologie du Collège Universitaire Dominicain à Ottawa. Elle a publié *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* (Cerf-Bellarmin, 1989), et *La vie voyagère, conversante avec le prochain. Marguerite Bourgeoys* (Cerf-Bellarmin, 1982).

Lorraine CAZA

Les ministères dans les lettres à Timothée

Dans la 1ère lettre à Timothée

1 Tm étant mise au compte de Paul s'adressant à Timothée, je recueille ce qui s'y dit du service ecclésial de Paul et du ministère de son fils spirituel avant même de repérer les informations sur la composition et l'organisation de la communauté.

Le service ecclésial de Paul et de Timothée

Le « Paul » qui se présente en 1 Tm est « apôtre du Christ Jésus selon l'ordre de Dieu, notre Sauveur, et du Christ Jésus, notre espérance » (1,1). Apôtre, oui, appelé au service du Christ Jésus (1,12), mais après avoir été un « blasphémateur, un persécuteur, un insulteur » (1,13). Au chapitre suivant, ce « Paul » dit avoir été « établi… héraut et apôtre… docteur des païens dans la foi et la vérité (2,7).

Dans quelques passages de 1 Tm, « Paul » s'adresse directement à Timothée et se trouve à nous éclairer sur le rôle qu'il lui confie (1,2). Timothée est prié de demeurer à Éphèse afin d'enjoindre les faux docteurs de cesser leur enseignement (1,30) et, ainsi, de « promouvoir la charité » (1,5). Son père dans la foi désire que Timothée mène hardiment le combat de la foi (1,18) et se comporte de façon appropriée « dans la maison de Dieu -

← *Deux évangélistes*, Illustration de la dernière page du Codex Washingtonensis, Vème siècle

l'Église du Dieu vivant - : colonne et support de la vérité (3,15). Il lui rappelle le contenu du mystère de la foi par le biais d'une hymne liturgique (3,16). Il va servir Jésus-Christ en exposant à d'autres les enseignements de la foi qu'il a reçus. Il le fera en disciple fidèle et en rejetant les fables et les racontars (4,6-11).

Le témoignage de Timothée, outre la dimension enseignement, prendra la forme du témoignage de vie : « montre-toi un modèle pour les croyants par la parole, la conduite, la charité, la foi, la pureté » (4,12 ; Cf. 6,11). Toujours, au niveau du témoignage de vie, Timothée est exhorté à ne pas rudoyer les vieillards (5,1), à honorer les veuves (5,3), à ne pas accueillir sans fondements suffisants des accusations formulées contre des presbytres (5,19), à porter une attention spéciale à ceux-ci (5,17), à ne pas précipiter les choses lorsqu'il s'agit d'imposer les mains à des nouveaux candidats (5,22)… Enseignement, témoignage de vie, oui, mais cela en ravivant sans cesse sa conscience des « prophéties jadis prononcées sur lui » (1,18), de son appel à la vie éternelle en vue de laquelle il a fait sa belle profession de foi en présence de nombreux témoins (6,12), de l'importance de garder le dépôt (6,20). Ce qui est demandé à Timothée, n'est-ce pas d'être l'épiscope de la communauté d'Éphèse ?

Ce qui est demandé à Timothée, n'est-ce pas d'être l'épiscope de la communauté d'Éphèse ?

La communauté et ses autres ministres

Dès 1 Tm 2,9, des orientations sont données aux femmes de la communauté (2,9-15). Suivra une longue énumération des qualités qu'on compte trouver chez l'épiscope (3,1-7), de celles qu'on souhaite aux diacres (3,8-13) ; puis viendra une parole sur la façon de traiter l'ensemble des fidèles (5,1-2). Une attention toute spéciale sera donnée aux veuves (5,3-16) et parmi elles, à celles qui appartiennent au groupe des veuves. S'agit-il de membres de cet « Ordre des veuves » dont parle Ignace d'Antioche ?

Les presbytres sont mentionnés, mais surtout pour indiquer à Timothée comment se comporter à leur égard (5,17-22). Les esclaves sont invités à une soumission que la foi inspire (6,1-2). Les riches sont invités à adopter une attitude humble et détachée (6,17-19).

Trois passages de la lettre (1,3-7, 20 ; 4,1-11 ; 6, 2b-5. 20s) seront consacrés à une mise en garde contre les faux docteurs : une grande préoccupation, semble-t-il, pour celui qui a rédigé cette lettre. Précède tous ces conseils, orientations, mises en garde, un développement sur la prière liturgique (2,1-8) ? Au verset 8, on a une reprise de la recommandation de prier sans cesse des vv. 1 et 2. Quelle détermination !

La place de l'annonce de l'évangile dans la communauté

Paul et Timothée : Le « Paul » qui se présente comme « héraut » et comme « docteur des païens dans la foi et la vérité » est certainement quelqu'un qui sait qu'il est envoyé annoncer l'évangile. Dans ce qu'il dit à Timothée, on voit l'importance du ministère de la parole dans la mission de ce dernier. Ce que Timothée doit enseigner : que la création est bonne, qu'aucun aliment n'est à proscrire, mais bien à prendre en action de grâce, que « la parole de Dieu et la prière sanctifient », qu'il nous faut mettre « notre espérance dans le Dieu vivant, le Sauveur de tous les hommes » (4,6-11).

« Paul » suggère à Timothée de se consacrer « à la lecture, à l'exhortation et à l'enseignement » (4,13) pendant son absence, de veiller sur sa personne et sur son enseignement (4,16), d'exhorter toute la communauté (5,1-2). Paul compte sur Timothée pour mettre fin à l'influence des faux docteurs : donc, un grand ministère de la parole à assurer.

L'épiscope et les presbytres : Paul et Timothée apparaissent certainement dans 1 Tm comme des hommes de proclamation et d'enseignement. Où encore, en cette lettre parle-t-on de parole et d'enseignement ? Dans le développement sur l'épiscope (1 Tm 3,1-17), on a une énumération de 15 des traits que l'auteur de la lettre désire trouver chez lui. Et de ces traits, un seul touche le monde de l'enseignement : l'épiscope doit être didaktikon, apte à instruire. Ce mot à lui seul n'autoriserait pas à penser que l'épiscope est chargé du ministère de la Parole, mais la lettre « jumelle » à Tite nous oriente en ce sens (Tt 1,9)[1]. Pour l'auteur de 1 Tm, l'épiscope est une personne de haute stature morale, qui sait gouverner sa famille et devrait dès lors bien prendre soin de l'Église de Dieu. À noter que dans ce texte, l'épiscope est marié, père de famille, « mari d'une seule femme ».

1. Cf. Michel GOURGUES, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*, Cerf, 2009, p. 122-124.

Dans les versets consacrés aux presbytres (1 Tm 5,17-22), un ministère de la Parole semble reconnu à certains d'entre eux : « Les presbytres qui exercent bien la présidence méritent une double rémunération, surtout ceux qui peinent à la parole (logô) et à l'enseignement (didaskalia) (1 Tm 5,17).

Les diacres et les femmes n'exercent pas le ministère de la Parole : Tels que présentés en 1 Tm 3,8-13, les diacres ont des traits moraux qui se rapprochent de ceux qui dépeignent l'épiscope. Le tableau est beaucoup moins détaillé et en quelque sorte récapitulé dans l'exigence de garder le mystère de la foi dans une conscience pure (3,9). Si elle est admise au diaconat, une personne a fait ses preuves. Ici encore reparaît la condition du mariage unique (mari d'une seule femme). Il semble bien que l'interprétation qui voit en 1 Tm 3,11 l'existence de diaconesses est la plus plausible. On serait alors en harmonie avec Rm 16,1. Rien, cependant, qui sous-entende un ministère de la Parole.

Si maintenant, on jette un regard sur les passages de la lettre touchant directement les femmes (2,9-15 et 5,3-16), on y trouve des affirmations surprenantes : « Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence en toute soumission » (2,11). « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ou de faire la loi à l'homme. Qu'elle garde le silence » (2,12). « Néanmoins, elle sera sauvée en devenant mère à condition de persévérer avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté » (2,15). Cette dernière affirmation ne traite pas du ministère de la Parole, mais on croit que cette valorisation de la maternité répond aux affirmations de faux docteurs qui interdisaient le mariage.

Revenant au silence exigé des femmes, je trouve intéressante la remarque de Michel Gourgues à savoir que 1 Tm 2,8-15 « paraît représenter le point extrême d'un durcissement progressif de l'attitude chrétienne à l'égard des femmes, tel qu'on peut l'observer à partir du témoignage du Nouveau Testament »[2].

2. Cf. Michel GOURGUES, op. cit., p. 112 ss.

Il y aurait les textes où s'affirme le spécifique chrétien sans se référer au modèle social de la soumission de la femme (Ga 3,28 ; 1 Co 7,2-5 ; 1 Co 11,4s ; 1 Co 14,34ss). Il y aurait la seconde étape où référence est faite au modèle social mais tout en continuant à affirmer le spécifique chrétien de la dignité égale de la femme (Col 3 ; Eph 5). Et il y aurait l'étape qu'illustre 1 Tm

2,8-15 où ne s'exprime plus le spécifique chrétien. L'importance accordée aux veuves de la communauté est frappante : vraies veuves (5,5) et autres veuves ; veuves qui ne pensent qu'au plaisir (5,6s), jeunes veuves (5,11-15), veuves inscrites au groupe des veuves (5,9s). Aucune de ces femmes n'a accès à un ministère de la Parole, mais notons ce qui est dit des membres du « groupe des veuves » : « Ne peut être inscrite au groupe des veuves qu'une femme d'au moins 60 ans, ayant été femme d'un seul mari (cette veuve ne s'est pas remariée). Elle devra… avoir élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les affligés…

La valorisation de la maternité répond aux affirmations de faux docteurs qui interdisaient le mariage.

Les faux docteurs que « Paul » invite Timothée à contester : Les trois séquences de 1 Tm qui traitent de l'enseignement des faux docteurs parlent de doctrines étrangères, fables et généalogies sans fin, creux verbiage (1,3. 4. 6), de doctrines diaboliques, fables profanes, racontars de vieilles femmes (4,1-7), de questions oiseuses, de querelles de mots (6,4), discours creux et impies, objections d'une pseudo-science (6,20). 1 Tm 4 exprime avec plus grande précision ce dont il s'agit : « ces gens-là interdisent le mariage et l'usage d'aliments ». Paul compte sur Timothée pour contester et faire cesser un tel enseignement.

Dans la 2e lettre à Timothée

Qui ouvre 2 Tm en s'attendant à y trouver le même genre d'intérêt et d'information sur les ministères que nous offrait 1 Tm ne manquera pas d'être très déçu. Certaines expressions de cette seconde lettre (1,6. 11. 13 ; 2,2.11.14-18.22-24 ; 3,1.7 ; 4,1.3-5.7.8.14) pourraient nous convaincre que les deux lettres sont de la même plume, mais la perspective d'ensemble est très différente. 1 Tm, qui présente à Timothée à la fois les besoins des différentes catégories de membres de la communauté et les aptitudes requises des personnes chargées du service de leur vie de foi, semble plus proche de la lettre à Tite et des lettres d'Ignace d'Antioche. 2 Tm semble plus proche des lettres de Paul. Voyons, cependant, comment l'auteur de la lettre présente son propre ministère, comment il instruit Timothée de sa mission.

Le « Paul » de 2 Tm se présente avec les mêmes titres de noblesse que celui de 1 Tm. Il est « apôtre du Christ Jésus (1,1), serviteur de l'Évangile, héraut, apôtre et docteur » (1,11). Il attend que Dieu garde son « dépôt » et demande à Timothée de garder « le bon dépôt » avec l'aide de l'Esprit. (1,12. 14). Avec ces termes, l'auteur de notre lettre se perçoit certainement comme homme de la Parole. Lorsqu'il se place lui-même et place Timothée dans la chaîne de transmission du message, n'exprime-t-il pas cette même identité (2,2). « Paul » dira à Timothée : « tu m'as suivi dans mon enseignement » et « tu sais de quels maîtres tu le tiens » (3,10. 14). « Paul » est, avec Loïs et Eunice, un maître dont l'enseignement l'a formé. « Paul » réfère encore à sa prédication quand il évoque Alexandre le fondeur (4,14).

Timothée est comme un bon soldat, un athlète qui lutte bien, un cultivateur qui travaille dur.

Traduit en justice, Paul dit avoir été assisté par le Seigneur, afin que « par moi, le message fût proclamé et qu'il parvint aux oreilles de tous les païens » (4,17). Le « Paul » qui signe cette lettre est donc, en toute sa personne et en toutes circonstances, ministre de la Parole. Comme en 1 Tm 4,14 il nous dit que c'est lui qui a imposé les mains à Timothée, à l'inauguration de son ministère.

Et qu'en est-il de ce ministère de Timothée et plus particulièrement de son ministère de proclamation et d'enseignement ? Il doit rendre témoignage à notre Seigneur et ne pas rougir ni de lui, ni de « Paul » prisonnier. Il doit souffrir avec « Paul » pour l'Évangile (1,8), rappeler l'Évangile (2,14), se présenter à Dieu « comme un fidèle dispensateur de la parole de vérité » (2,15). Il est un serviteur du Seigneur capable d'instruire (2,24), de reprendre les opposants (2,25). Il a suivi « Paul » dans son enseignement (3,10) et celui-ci s'attend à ce que Timothée s'en tienne à ce qu'il a appris (3,14-16).

L'appel de « Paul » à Timothée, au terme de 2 Tm est émouvant : « Proclame la parole, insiste à temps et à contretemps, réfute, menace, exhorte, avec une patience inlassable et le souci d'instruire » (4,12). « Fais œuvre de prédicateur de l'Évangile, acquitte-toi à la perfection de ton ministère » (4,5). En son ministère, « Paul » croit que Timothée est comme un bon soldat, un athlète qui lutte bien, un cultivateur qui travaille dur (2,3-7).

Ici encore, il est question de la menace des faux docteurs : quelques noms de faux docteurs sont mentionnés (1,15 ; 2,17). Des personnes lui ont fait du tort (4,10, 14). Ce qui est reproché aux faux docteurs : des discours creux et impies (2,16), de « folles et stupides recherches » (2,23), un certain pouvoir de séduction (3,6). L'auteur de la lettre précise sa critique : « ils se sont écartés de la vérité, en prétendant que la résurrection a déjà eu lieu, renversant ainsi la foi de plusieurs (2,18). Exigeant, le ministère de la Parole dans un tel contexte !

Ministres de quel Évangile, didascale de quelle parole ?

Quel est donc, dans nos deux lettres, ce mystère de la foi à proclamer, à enseigner ? Il est bellement manifesté à l'aide de 4 fragments d'hymnes des premières communautés. (1 Tm 1,17 ; 3,16 ; 6,15-16 et 2 Tm 2,11-13). Il l'est dans un certain nombre d'affirmations de foi touchant Dieu créateur (1 Tm 4,4 ; 6 :13), Dieu unique (1 Tm 2,4), Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1 Tm 2,4). Il s'exprime en une confession multiforme du salut en Jésus (1 Tm 2,5s. 10 ; 2 Tm, 1,9s. ; 2,8 ; 4,1. 8), en disant que la parole de Dieu et la prière sanctifient (1 Tm 4,5), que les saintes lettres donnent la sagesse qui conduit au salut par la foi en Jésus (2 Tm 3,15).

Les deux lettres nous permettent de pénétrer un peu dans les ministères de « Paul » et de Timothée. La première de ces lettres mentionne la présence d'un épiscope, de presbytres, de diacres et, semble-t-il de diaconesses, d'un groupe de veuves, qui servent l'Église. On sait très bien quelles qualités on exige de toutes ces personnes, mais nous ne savons rien de très précis sur leurs fonctions. De 1 Tm aux lettres d'Ignace d'Antioche la structure s'est affermie.

Avant même Ignace, Clément de Rome dans sa lettre aux Corinthiens, évoque le souci de structurer la communauté : « le Christ vient donc de Dieu et les apôtres viennent du Christ. (…) Les apôtres éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants » (§ 42). Clément ajoute : « Nos apôtres aussi ont su par notre Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait querelle au sujet

de la dignité de l'épiscopat. C'est bien pourquoi, ils instituèrent ceux que nous avons dits, et ensuite posèrent cette règle qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère » (§ 44). Quand on entend Clément parler de cabales dans la communauté de Corinthe (§ 47), on songe aux faux docteurs de nos lettres. Il fait aussi écho à la présence de presbytres dans la communauté (§ 57).

Dans ses lettres à 6 communautés différentes et sa lettre à Polycarpe, Ignace d'Antioche insiste sur la place de l'évêque et du respect qui doit être manifesté aux presbytres et aux diacres. « Vous êtes si étroitement unis à votre évêque, comme l'Église l'est à Jésus Christ et Jésus Christ à son Père « (Ad Eph. 5). « Ne faites rien en dehors de l'évêque et des presbytres « Ad Mag. 7). « Vous devez tous révérer les diacres comme Jésus Christ lui-même, l'évêque, comme l'image du Père, les presbytres, comme le sénat de Dieu et le collège des apôtres ; sans eux, il n'y a point d'église « (Ad Trall. 3). « Souvenez-vous de l'Église de Syrie qui, depuis mon départ, n'a plus que Dieu comme pasteur. Elle n'aura d'autre évêque que Jésus Christ et votre charité » (Ad Rom. 9). Même chose dans ses lettres aux Philippiens (7), aux Smyrniens (12), à Polycarpe (6).

Avec Ignace d'Antioche, on a l'impression que l'épiscope, qui est maintenant l'évêque, les presbytres et les diacres encadrent la communauté chrétienne. Il serait intéressant de suivre l'évolution à travers les siècles, de ces trois niveaux d'engagement ecclésial déjà identifiés en 1 Tm, et mentionnés de façon constante par Ignace. À l'intérieur du groupe des épiscopes devenus évêques, la primauté de l'évêque de Rome s'affirme progressivement. Et il semble que la tendance à l'ordre, à l'organisation, à l'établissement clair d'une hiérarchie dans les fonctions, gagne du terrain au fil des siècles. Au concile Vatican I, beaucoup d'attention sera donné au service de Pierre et on choisira de ne pas creuser le ministère épiscopal.

Dans le prolongement d'un regard sur les Pastorales, quel profit il y a à revisiter le 3e chapitre de *Lumen Gentium*, les décrets *Christus Dominus* et *Presbyterorum Ordinis*. Au niveau du discours, que de pas, dans l'ensemble de la présentation des ministères, vers le « communionnel » là où l'on avait longtemps privilégié unilatéralement le « hiérarchique ». Il est aussi inté-

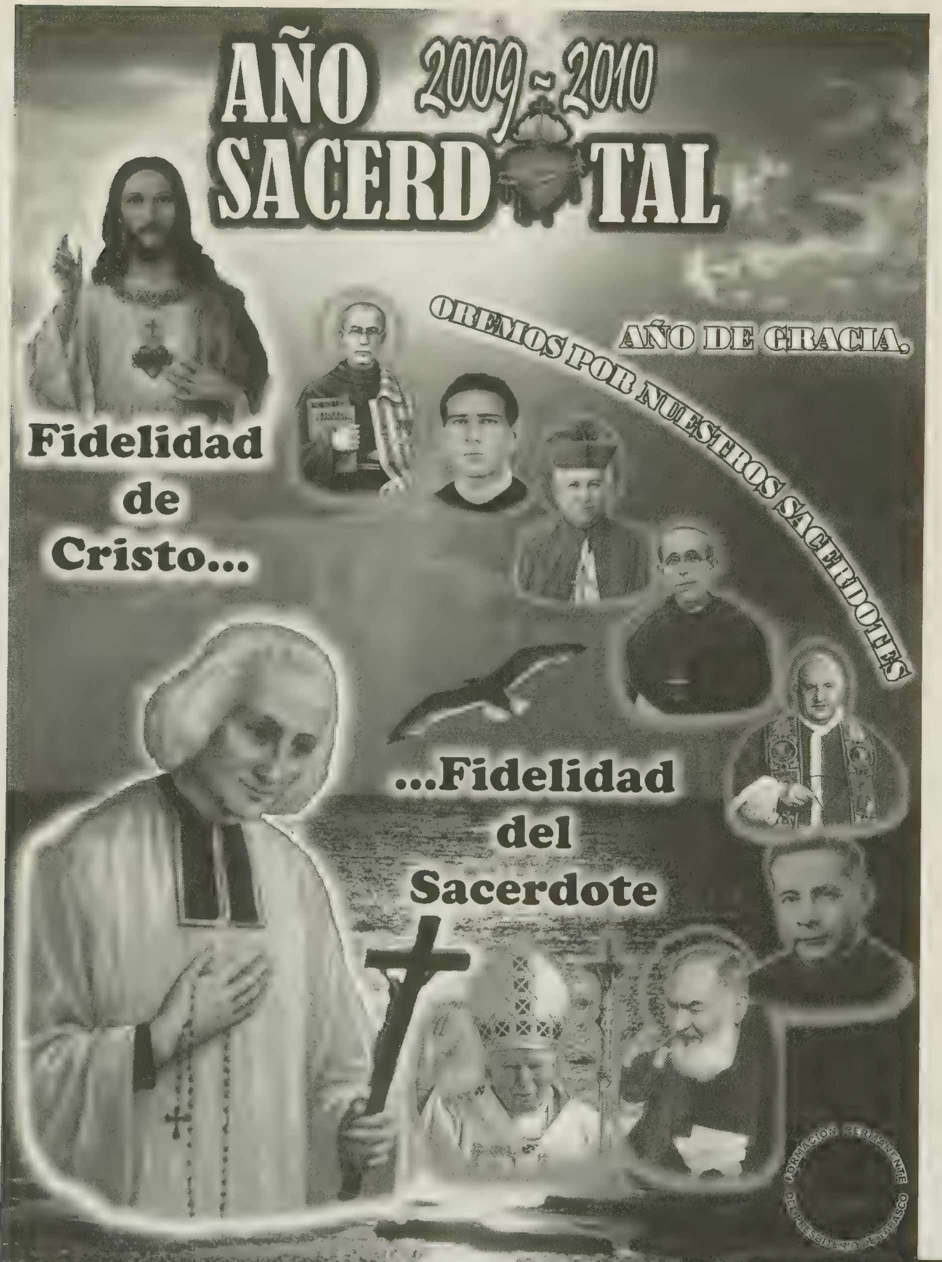
ressant de rappeler que LG 29 porte cette mention : « le diaconat pourra donc à l'avenir être rétabli comme degré *distinct* et *permanent* de la hiérarchie ». La décision était laissée aux « diverses conférences territoriales d'évêques ». Nous savons que l'établissement d'un diaconat permanent s'est fait, depuis, dans beaucoup de diocèses ; il comporte des fonctions plus diversifiées.

1 Tm consacre un peu d'attention au rôle des femmes dans l'assemblée chrétienne, mais la lettre ne pouvait guère être plus négative en ce qui a trait à la participation des femmes au ministère de la Parole ; elle ne comporte pas même la nuance qu'on peut deviner dans 1 Co 11,5 de Paul lui-même. 1 Tm 3,11 donne à penser qu'on reconnaissait aux femmes la fonction de diaconesse. Quel approfondissement est-il fait de ces aspects du service ecclésial, depuis ?

Cette même lettre pastorale reconnaissait un rôle spécial aux « vraies » veuves et pointait même vers l'existence d'un regroupement, d'un « Ordre » de veuves. Vatican II n'a pas touché cette question, non plus que celles d'un ministère de la Parole ou d'un service diaconal pour les femmes. À un autre plan, il a rétabli l'Ordre des Vierges Consacrées et nous ne faisons que commencer à voir les fruits possibles de ce rétablissement pour l'Église.

À Vatican I, le ministère de Pierre… À Vatican II, le ministère épiscopal… À Vatican III, le service des femmes… ?

Lorraine CAZA



“Contribuir a promover el compromiso de renovaci

de todos los sacerdotes, para que su testimonio evang

en el mundo de hoy sea más intenso e incisivo”

Benedicto XVI

Jean PEYCELON, prêtre du diocèse de Lyon, a été aumônier de lycée et prêtre au travail. Après avoir exercé des responsabilités dans les Aumôneries de l'Enseignement Public aux niveaux diocésain, régional et national, il est devenu Directeur de l'Institut Pastoral d'Etudes Religieuses à la Faculté de Théologie de Lyon, où il a enseigné la théologie dogmatique. Il est actuellement curé de paroisse tout en assurant des interventions de formation théologique.
L'auteur et la revue remercient le père Pierre LATHUILIERE, théologien et directeur actuel de l'IPER, de sa relecture avisée de cette position.

Jean PEYCELON

Vous avez dit « sacerdotal » ?

L'annonce par Benoît XVI d'une année sacerdotale placée sous le patronage du saint Curé d'Ars tend, semble-t-il, à soulever un élan de ferveur qui susciterait enfin, des prêtres en grand nombre selon la figure de Jean-Marie Vianney. Personne ne l'ignore et les statistiques sont impitoyables : depuis plusieurs dizaines d'années maintenant la question des ministères se pose avec une acuité grandissante dans l'Eglise catholique en France et ailleurs en Europe occidentale. On sait l'inexorable diminution du nombre des prêtres, et leur moyenne d'âge. Il est de plus en plus compliqué de trouver des curés capables de gérer les grandes paroisses nouvelles regroupant de multiples clochers. Si l'on a beaucoup parlé de ceux qui ont quitté le ministère dans les années 70, on parle peu de ceux qui continuent actuellement à le quitter.

A cela s'ajoutent les clivages théologiques (idéologiques ?) internes au clergé, l'équilibre à trouver entre les prêtres et un

diaconat montant en puissance[1], le partage des responsabilités entre clercs et laïcs(ques) qui occupent de plus en plus de postes importants. Complétons le tableau avec, en vrac, la question récurrente du célibat, les scandales de pédophilie et l'ordination de prêtres anglicans, sans oublier les revendications de reconnaissance des femmes de plus en plus indispensables mais éloignées des instances de décision.

1. A noter que le Motu proprio *Omnium in mentem*, publié le 15.12.2009, précise que le ministère diaconal n'est pas un ministère pastoral.

Il y a là de quoi laisser perplexe le chrétien de base. Souffrirait-on d'un manque d'études fondamentales sur cet aspect essentiel de la vie de l'Eglise qu'est le ministère ordonné ? Certes non : il n'y a qu'à consulter l'impressionnante bibliographie disponible qu'il s'agisse d'exégèse, d'histoire, de sociologie, et de théologie. Pour autant il n'est peut-être pas inutile de revenir sur quelques points.

Jeux de mots

Les variations de vocabulaire sont toujours significatives dans une société donnée. Lorsque parut la lettre de Benoît XVI proclamant une « année sacerdotale », l'étonnement fut grand chez certains de découvrir qu'elle était tout entière orientée par la seule figure du curé d'Ars et ne concernait en fait que les prêtres de base. L'adjectif « sacerdotal » couramment employé autrefois[2] pour qualifier le ministère des prêtres avait presque disparu après Vatican II, même si le texte de *Presbyterorum ordinis* garde la trace des difficultés à articuler l'unique sacerdoce du Christ et la qualification du Peuple de Dieu comme « sacerdotal », avec le service propre des ministères ordonnés. Difficile de s'y retrouver entre « sacerdoce ministériel » et « ministère sacerdotal » ! On peut toutefois être frappé par l'inflation actuelle de ce vocabulaire « sacerdotal » appliqué aux ministères ordonnés, au point de lire, ici ou là, que le sacerdoce presbytéral serait la source du sacerdoce de tous les baptisés. Serait-ce un indice de resacralisation d'un ministère qui, autrement, courrait le risque d'être dévalué ?

2. En témoigne le volume publié en 1959 par la Faculté de Théologie de Lyon pour le 100ème anniversaire de la mort du Curé d'Ars : *La tradition sacerdotale. Etudes sur le sacerdoce*, éd. Xavier Mappus, Le Puy.

Simultanément, on remarque d'étranges variations de vocabulaire quand il s'agit des laïcs exerçant une charge ecclésiale. De telles responsabilités ne sont pas nouvelles. En effet, dès 1948, on eut en France des « catéchistes professionnel(le)s, puis

l'on parla de « permanents ecclésiaux et/ou pastoraux », l'accent étant mis alors sur leur disponibilité et la durée de leur investissement ecclésial.

Puis on en vint à « animateur pastoral » pour aboutir récemment à LME, c'est-à-dire non pas « Laïc(que) en ministère ecclésial » ce qui paraîtrait assez logique mais « Laïc(que) en mission ecclésiale », ce qui ne signifie plus grand-chose puisque tout baptisé est en fait un laïc en mission ecclésiale. On a l'impression qu'il y a de fortes réticences, malgré les décisions de la conférence épiscopale à Lourdes en 1973[3], à utiliser le terme de « ministère » pour les charges confiées à des laïcs et encore plus la volonté de ne pas leur attribuer l'adjectif « pastoral »[4].

Ces jeux de mots sont révélateurs de peurs et d'incertitudes : peur pour les clercs de perdre leur identité en voyant des laïcs, surtout femmes, investir des rôles et des fonctions qui semblaient de toute éternité leur revenir de droit. Mais cela entraîne aussi bien des incertitudes pour les laïcs qui seraient prêts à s'engager en des tâches ecclésiales. D'où les nombreux débats autour des parcours de formation nécessaires en fonction des compétences exigées, sans oublier les problèmes de rémunération, de contrats de travail et de reconversion professionnelle. Et qu'en est-il de ces investitures liturgiques recommandées par Vatican II pour les catéchistes et dont on ne parle plus guère[5] ?

Retour aux sources

Les textes du Nouveau Testament ne se soucient pas de « pastorale des vocations ». Ils témoignent de la multiplicité des ministères qui éclosent dans les premières communautés chrétiennes avec, d'ailleurs, entre elles, d'importantes différences d'organisation. L'unité par l'uniformité n'est vraiment pas le maître mot en ces années-là ! À vrai dire il n'est pas si évident de repérer les rôles exacts auxquels correspondent les appellations de « prophète », « évangéliste », « pasteur », « docteur » et aussi « apôtre », « épiscopos », « presbytre », « diakonos »[6].

Ce qui est certain c'est que le N.T. n'utilise jamais le vocabulaire « sacerdotal » (« hiereus » et ses dérivés) caractéristique des prêtres juifs (ou païens !) pour qualifier les ministres dont le

3. Les critères de ministérialité alors adoptés (dits critères Congar) étaient : un service précis d'importance vitale, conférant une vraie responsabilité confiée officiellement par l'évêque (mission publique) pour un temps significatif. Plusieurs textes magistériels n'hésitent pas à parler de ministères confiés à des laïcs, entre autres Paul VI dans *Evangelii nuntiandi* (1975) n°73 ou encore Jean-Paul II dans *Redemptoris Missio* n°73.

4. La littérature canonique est pourtant assez claire sur le sujet. Voir Alphonse Borras (dir.) *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, Cerf, 1998.

5. Cf. *Ad Gentes* n°17.

6. D'où la nécessité de ne pas chercher à tout prix à identifier par similitude de vocabulaire nos pratiques actuelles avec celles du christianisme ancien.

service va contribuer à structurer la communauté nouvelle[7]. Seul le Christ est « Prêtre » et « Grand-Prêtre », car il est le seul et unique médiateur entre Dieu et les hommes et c'est la communauté chrétienne tout entière qui devient « peuple sacerdotal ». Unie au Christ-tête, elle offre l'unique sacrifice de louange, célébrant le culte véritable, celui de l'amour fraternel, culte qui n'est plus celui des temples et de leurs sacrifices.

7. Voir les remarques de Bernard SESBOÜÉ dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Jean Delorme dir., Seuil, 1974, p. 474-483.

Tout cela est bien connu. Ainsi même la Commission théologique internationale, en 1970, avait noté cet emploi restrictif du vocabulaire sacerdotal, mais elle n'en tint nullement compte. De même elle releva que la conception du ministère chrétien avait pu être contaminée par les modèles juifs (sacerdoce lévitique) ou païens, mais de cela non plus elle ne tira pas les conséquences[8]. Finalement aujourd'hui nous sommes toujours empêtrés dans des représentations et des modèles ministériels « sacerdotalisés » dont on peut se demander s'ils arrivent à prendre en compte la nouveauté radicale du culte chrétien, lequel n'a nul besoin d'un sanctuaire fait de main d'homme, c'est-à-dire d'un espace sacré administré par des fonctionnaires religieux.

8. Rapport de la Commission internationale de Théologie : *Le ministère sacerdotal*, Cerf, 1971, p. 27.

Au cœur de la ministérialité chrétienne

Il serait possible d'aborder la question du ministère à partir de deux mots fréquemment utilisés dans le N.T. : *diakonos* et *doulos*. Ils sont souvent traduits en français par le même terme : « serviteur ». Parfois cependant *diakonos* est traduit par « ministre » et *doulos* par « esclave » ; mais l'utilisation selon nous trop générale du terme « serviteur » ne rend pas justice à leur différence.

Le *diakonos*, sur lequel il ne faut pas projeter nos représentations actuelles du diaconat, est en fait investi d'une grande responsabilité. Il a en charge de transmettre les messages importants et de servir aux invités les mets les meilleurs[9]. On peut le considérer comme le représentant du maître de maison auprès de ses hôtes. Fonction capitale qui peut se comparer à celle de sommelier d'un grand restaurant chargé de servir et de faire goûter les vins les plus précieux. Le risque inhérent à cette fonction à proportion de son importance, pourrait être de s'imaginer à la place du maître de maison, d'où la nécessité de vivre ce rôle en

9. Cf. Charles PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, éd. de l'Atelier, 2000, spécialement p. 229 ss.

attitude de *doulos*, d'esclave, c'est-à-dire comme ne disposant d'aucun pouvoir. S'éloignent alors les tentations de la volonté de puissance contre lesquelles Jésus n'a cessé de mettre en garde ses disciples.

On pourrait donc comprendre ainsi les ministères du Nouveau Testament : se voir confiée, chacun pour sa part, cette charge essentielle de « servir » à ses frères le meilleur, c'est-à-dire donner à goûter l'amour gratuit du Dieu Père sans chercher à en tirer quelque profit et sans en faire l'instrument d'une domination personnelle. Le premier *diakonos* n'est-il pas le Christ lui-même qui se livre en nourriture en assumant la condition d'esclave ? L'Église tout entière n'a-t-elle pas à être ministre du même amour pour l'humanité comme l'exprime aussi le terme de « sacrement » utilisé à plusieurs reprises par Vatican II pour mieux signifier ce qu'est la mission selon l'évangile ? Et les ministres du culte ne seraient-ils pas préposés à servir la Parole et le Pain sans en tirer ni prestige, ni privilège, ni pouvoir ?

La logique ministérielle qui articule *diakonos/doulos* est autre que celle d'un ministère sacral qui risque toujours de restaurer la séparation païenne entre profane et sacré et de se situer comme médiateur entre l'homme et la divinité, les fonctionnaires religieux étant alors essentiellement des préposés au culte sacrificiel, tels des péagers du surnaturel.

La tribu sacrée

Cette expression est d'un ethnologue qui publia, il y a quelques années, une enquête très suggestive sur le clergé français[10]. Le terme est provocant, mais il donne à réfléchir sur le phénomène social constitué par le corps du clergé. Nombre d'études historiques détaillent avec précision comment et pourquoi les ministères ecclésiastiques ont évolué pour aboutir à la constitution d'une telle « tribu ». Il nous suffira de reprendre ici quelques étapes plus significatives de cette histoire[11].

L'historien Alexandre Faivre observe qu'une « sacerdotalisation » des ministères s'opère au cours du IIème siècle, mais non sans débats ni contestations. Un tournant décisif s'amorce au cours du IIIème siècle. La communauté chrétienne locale est

10. Pascal DIBIE, *La tribu sacrée. Ethnologie des prêtres,* Grasset, 1993. Voir aussi, plus récemment de Céline BÉRAUD, *Le métier de prêtre. Approche sociologique*, éd. de l'Atelier, 2006 et *Prêtres, diacres et laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français,* PUF 2007.

11. Pour tout ce qui concerne l'histoire des ministères au cours des premiers siècles, nous nous référons aux travaux d'Alexandre FAIVRE, entre autres : *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Beauchesne, 1977 et *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Cerf, 1992.

alors gérée par une structure hiérarchique dans laquelle l'évêque reçoit le qualificatif de *sacerdos*. Il est conseillé par un collège de « prêtres » et assisté par des « diacres ». De cette structure où l'on entre par imposition des mains, les femmes sont totalement exclues. Demeureront pendant quelque temps les fonctions de lecteur et de docteur.

C'est seulement alors que commence à paraître le terme « laïc », cet homme dont la fonction est de dégager les ministres sacrés des soucis matériels en assurant leur subsistance. Ainsi s'établit une frontière entre des ministres disposant du pouvoir sacré de présenter l'offrande, de remettre les péchés et du droit de transmettre la foi. Par de tels rôles sacrés, ils sont mis à part du reste des baptisés. Pour caractériser les fonctions ministérielles, on va de plus en plus recourir aux textes bibliques décrivant le clergé lévitique. Les références à des pratiques juives disparues depuis la destruction du Temple de Jérusalem, et donc non gênantes, fourniront des représentations commodes pour penser la vie de la communauté chrétienne au risque de faire oublier la radicale nouveauté du culte selon l'Évangile.

L'étape, sans doute décisive, dans la formation d'un clergé se jouera sous le pontificat du pape Grégoire le Grand. Pour exercer une fonction dans l'Église, il faudra quitter l'état laïc pour devenir clerc. Alors peut être envisagée une carrière, commencée dès l'enfance, qui de degré en degré peut conduire aux plus hautes fonctions ecclésiastiques. Le clergé est ainsi devenu un corps séparé, rémunéré par les chrétiens, où va s'imposer la règle de la continence en vue du culte quotidien ; et à l'élévation dans la hiérarchie ecclésiastique correspondra l'accès à un niveau de perfection supérieure. Plus tard, au Moyen Âge, les luttes pour protéger l'Eglise de la mainmise féodale (c'est-à-dire du pouvoir des « laïcs ») continueront à durcir la séparation entre ceux qui disposent par les sacrements d'un pouvoir absolu sur la vie et la mort éternelles, et le commun du peuple chrétien.

En réaction à la Réforme protestante qui redécouvre la notion de sacerdoce universel le Concile de Trente définira les ministères par des « pouvoirs » : pouvoir de consacrer, de délier, et de gouverner la communauté tout en insistant sur la nécessité d'une formation (institution des séminaires) en vue de la prédication et de l'apprentissage de la vie parfaite de « religieux de

Dieu » pour laquelle « l'abstention de l'obscénité charnelle » est primordiale[12]. Ainsi le clergé est peu à peu devenu cette « tribu sacrée », séparée d'un peuple sur lequel elle avait tout pouvoir, les fidèles laïcs n'ayant que des devoirs : celui d'assister leurs prêtres en leur obéissant et en payant le denier du clergé, comme le rappelait le Catéchisme national de 1947[13].

Toutefois il faut bien remarquer que ce fonctionnement ecclésial correspondait à une Eglise s'imaginant en chrétienté, dans une Europe où l'on était chrétien par naissance, et dans une société dont toutes les institutions avaient été imprégnées du christianisme. Aujourd'hui on ne peut plus faire comme si l'Occident n'avait pas été travaillé depuis des siècles par un mouvement de sécularisation et de laïcisation qui, s'accélérant avec le siècle des Lumières et la Révolution française, a produit un phénomène d'exculturation du catholicisme selon l'analyse de la sociologue Danièle Hervieu-Léger[14]. Nous ne sommes plus en chrétienté. La France s'est redécouverte depuis quelque temps déjà comme pays de mission[15].

La figure du clerc, comme préposé essentiellement au culte, détenteur de tout pouvoir et de tout savoir, et menant une existence radicalement séparée de celle du laïc, avait été remise en question dès avant Vatican II[16]. Étonnamment, elle semble revenir en force aujourd'hui dans certains milieux catholiques. Mais alors quel peut être le devenir des ministères ordonnés dans la situation actuelle de l'Eglise en France et en Europe, c'est-à-dire au cœur d'une crise caractérisée comme « implosion de son corps de permanents, rétrécissement impressionnant de ses communautés, difficulté de transmettre la foi aux jeunes générations et recul spectaculaire de l'influence de l'Eglise sur l'avenir des sociétés modernes »[17] ?

Des « vocations » pour « Ordonner la fraternité » aujourd'hui ?

Le titre de l'ouvrage d'Alexandre Faivre cité plus haut, rappelle une exigence simple : tout groupe humain, même le plus fraternel, a besoin d'institutions pour durer et être fidèle à son intuition fondatrice. Si les frères sont tous égaux, ils sont aussi libres et différents. Vivre une vraie communion suppose un minimum d'organisation et de régulation interne. Toute institution

12. L'expression est du théologien et controversiste anti-protestant Josse CLICHTOVE (vers 1540).

13. Voir les questions et réponses n° 124-126 concernant les devoirs des fidèles envers les évêques et les prêtres ainsi que Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Cerf, 1961, p..7-17.

14. Dans *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003.

15. Le petit livre bien connu, *La France, pays de mission ?* est paru en 1943.

16. Cf. à ce sujet l'avant-propos et la préface de l'ouvrage capital d'Emile POULAT, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Cerf, 1999.

17. Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*. Tome I *Accéder à la source*, Cerf, 2010, p. 17.

doit gérer les phénomènes de pouvoir, au risque d'engendrer des formes de domination; et pour garder sa consistance et son identité en signifiant la nature propre de son rassemblement, elle établit nécessairement des procédures d'adhésion et d'exclusion. C'est ainsi que Paul et Barnabé furent amenés à désigner des anciens dans chaque Eglise pour veiller à la persévérance dans la foi des nouvelles communautés[18].

Aujourd'hui comme hier il faut que les groupes chrétiens soient structurés de façon à pouvoir exercer la mission qui leur est confiée par le Christ: manifester à tous les hommes l'amour gratuit d'un Dieu-Père, en étant particulièrement attentifs aux personnes en danger d'idolâtrie et de désespoir[19]. Compte tenu de la diminution continue du nombre des prêtres en activité, nombre de communautés sont menacées d'asphyxie spirituelle faute de ministres capables de leur « servir » la Parole et le Pain. Alors comment gérer ce que l'on appelle, depuis le début du XXème siècle, la crise des vocations[20] ?

Il est un petit village des Monts du Forez où s'installa, tout au début du XIXème siècle, dans des conditions de pauvreté extrêmes, un petit séminaire[21]. Jean-Marie Vianney y fut élève en 1812, ainsi que Marcellin Champagnat, fondateur des Frères maristes, et Jean-Claude-Marie Colin, fondateur de la Société de Marie. Vers 1875, c'est un impressionnant bâtiment qui accueillait là près de 300 petits séminaristes. Toutefois, ils n'étaient plus qu'une centaine à la fin du XIXème siècle et aujourd'hui seul subsiste un pan de mur de l'ancienne chapelle. Premiers signes de la crise des vocations? Divers indices semblent plutôt indiquer un phénomène de rejet d'un clergé perçu comme dominateur par la population paysanne pauvre des environs, pourtant alors très pratiquante. Le bâtiment du petit séminaire et son domaine apparaissaient probablement comme un symbole d'arrogance et de richesse[22].

On peut encore moins ignorer la thèse de Charles Suaud qui fait le constat suivant quand les vocations s'effondrent brutalement en Vendée: « A partir des années 1964-1965, l'entrée en 6ème dans un collège devient la voie normale pour les enfants âgés de 11 et 12 ans. […] Désormais l'évitement de la condition paysanne ne passe plus par l'assujettissement au petit séminaire et le projet de carrière sacerdotale ne peut plus apparaître que

18. Actes des apôtres 14, 23

19. Concile Vatican II, Décret *Ad Gentes* n°10 et Constitution *Lumen gentium* n°16-17.

20. Si la proportion des prêtres par rapport à la population française était actuellement identique à celle du XVIIIème siècle, il y aurait plus de 200 000 prêtres en France !

21. Jusqu'en 1971, cette région du département de la Loire fit partie du diocèse de Lyon.

22. Historique dans Joseph BAROU, *Le petit séminaire de Verrières (1805-1906)* Cahier de Villages du Forez, Centre social de Montbrison, réédition 2009.

comme un choix coûteux conduisant à une fonction qui a perdu de son prestige »[23].

Il n'y a pas lieu de s'étonner que, de tout temps, le désir, pour un enfant, de devenir prêtre ait été conditionné sociologiquement et économiquement. Plus surprenante est l'obstination hiérarchique à penser la vocation au ministère ordonné selon un schéma clairement récusé par Pie X en 1912 dans la controverse Branchereau-Lahitton en ces termes : « La vocation sacerdotale ne consiste nullement, du moins nécessairement et en règle ordinaire, dans un certain attrait intérieur du sujet ou en invites du Saint-Esprit à embrasser l'état ecclésiastique ».

L'image-guide reste toutefois celle de la vocation de petit garçon ou du moins de jeune homme, avec tous les risques de subjectivisme exacerbé et d'immaturité qu'elle peut entraîner. Or rien n'interdit d'envisager que des chrétiens adultes, qui d'ailleurs ne se proposeront jamais d'eux-mêmes pour ce service, puissent être appelés au ministère presbytéral comme certains le sont aujourd'hui au ministère diaconal et comme bien des laïc(que)s l'ont été depuis longtemps pour exercer des charges et des fonctions en pastorale[24]. On en finirait alors avec les jérémiades et les incantations inefficaces. Il est peu probable que le Saint-Esprit soit sourd à nos prières mais la surdité par peur du changement pourrait bien être de notre fait !

Pour une différenciation et un renouvellement des ministères

On peut formuler l'hypothèse que l'état clérical « sacerdotalisé » n'est pas (n'est plus !) la forme de ministère dont l'Eglise a besoin. Il est important de rappeler que le décret conciliaire *Presbyterorum ordinis* ouvre bien des portes. Après avoir soigneusement évité d'appliquer au ministre ordonné le titre de « *Alter Christus* », il affirme nettement que l'ordination opère une mise à part symbolique qui ne doit pas conduire à une séparation d'avec le peuple chrétien ni d'avec tout homme (n°3). Il reconnaît la compatibilité du ministère avec le travail manuel et le partage de la condition ouvrière (n°8). Quant au célibat il n'est pas exigé par la nature du sacerdoce, même s'il y a de multiples convenances entre les deux (n°16).

23. Dans *La vocation, conversion et reconversion des prêtres ruraux*, éd. de Minuit, 1978, p. 133.

24. *AAS 4*, 1912. M. BRANCHEREAU, sulpicien, tenait que « la vocation » consistait essentiellement dans le désir personnel du candidat à l'ordination et cela contre le chanoine LAHITTON qui défendait la position traditionnelle selon laquelle l'appel de l'évêque en fonction des besoins de la communauté est seul déterminant. Cf. Hervé LEGRAND : « Les ministères de l'Eglise locale » dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome III *Dogmatique 2*, (Bernard LAURET et François REFOULÉ dir.), Cerf, 1983, p. 246-250. Sur le même registre on peut s'inquiéter de la pratique actuelle de certains prêtres qui en viennent à interdire à des petites filles d'approcher l'autel comme « enfants de chœur » au motif que cela pourrait conduire à des confusions en ce qui concerne les « vocations » des garçons, seuls aptes à devenir prêtres !

Ainsi rien de ce qui, historiquement, a constitué les ministres de l'Eglise en « tribu sacrée » ne tient au sacrement de l'Ordre. La vie des communautés chrétiennes n'a donc pas à être sacrifiée à des pratiques contingentes. La renaissance du diaconat permanent - qui est un ministère ordonné - entre dans cette logique. De plus l'importance reconnue aux « catéchistes » dans le Décret de Vatican II sur l'activité missionnaire est avalise l'existence d'autres ministères confiés, eux, à des laïcs. Ce serait donc la fin du monopole clérical sur les ministères tel qu'il était établi depuis Grégoire le Grand[25].

25. Rappelons que le concile de Trente avait envisagé que, faute de clercs célibataires, les ordres mineurs puissent être conférés « à des hommes mariés de bonne vie, pourvu qu'ils ne soient pas bigames » ! (Session XXIII, canon 17)

Reste que Vatican II n'a pas levé toutes les ambiguïtés et que demeure l'opposition entre deux conceptions du ministère ordonné. L'une privilégie la dominante cultuelle, et donc le pouvoir sacré d'offrir le sacrifice et de remettre les péchés, et l'autre la dominante missionnaire, donnant priorité à l'annonce de la Parole, ce qui exige présence au monde à évangéliser.

Cette ambiguïté n'est pas sans rapport avec la tension, voire l'opposition, soulignée par Benoît XVI, entre deux conceptions du sacerdoce ministériel, l'une ancrée « à l'être du ministre », l'autre vue comme fonction de service à la communauté : « une conception ontologique-sacramentelle liée au primat de l'Eucharistie dans le binôme sacerdoce-sacrifice et une conception socio-fonctionnelle dans laquelle le primat est celui de la Parole et du service de l'annonce »[26].

26. Audience du 24 juin 2009. Citation dans *La Croix* du 26 novembre 2009. Pour notre part, il nous semblerait possible de dépasser cette opposition entre l'ontologique et le fonctionnel à partir de la réflexion d'un théologien comme Louis-Marie CHAUVET sur le ministère comme position symbolique dans la communauté. Cf. le dossier « Les ministères dans l'Eglise » dans *Prêtres diocésains*, mars-avril 1990, p. 127-155.

Cette ambiguïté n'est pas absente de la Lettre annonçant l'année sacerdotale dans la mesure où, tout en donnant la priorité au modèle incarné par le Curé d'Ars, elle évoque aussi la figure de l'apôtre Paul. Or celui-ci n'hésita pas à courir les routes, travaillant de ses mains, s'entourant de multiples collaborateurs et collaboratrices et refusant de considérer que baptiser était pour lui la priorité. « Christ ne m'a pas envoyé baptiser mais annoncer l'Evangile et sans recourir à la sagesse du discours, pour ne pas réduire à néant la croix du Christ. » (1 Co 1,18). Cela pourrait bien signifier que la fonction cultuelle des ministres ordonnés, si vitale soit-elle, doit toujours être comprise comme contenue et dépassée par leur charge missionnaire[27].

27. Selon le témoignage du Père Henri DENIS, théologien lyonnais, expert au Concile, un amendement en sens contraire a été refusé lors du débat conciliaire.

La situation sociale, culturelle et ecclésiale que nous connaissons n'a plus rien à voir avec celle qu'a connue le Curé

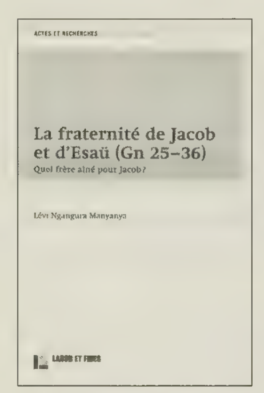
d'Ars. Peut-être, par certains aspects est-elle plus proche de celle dans laquelle vivait saint Paul, mais nous ne vivons pas non plus au Ier siècle. Notre situation historique, mondialisée, sécularisée, marquée par la mobilité et le pluralisme culturel est inédite. Une fois de plus, l'Eglise est conduite à réinterpréter sa tradition pour être fidèle à la nouveauté de l'Evangile. Cette réinterprétation peut et doit se traduire en de nouvelles figures ministérielles. Des ministères laïcs plus nombreux et plus différenciés, un ministère presbytéral décléricalisé et décomplexé par rapport aux changements de son statut et de ses rôles, des communautés retrouvant les démarches de l'initiation chrétienne, rien de tout cela n'est impossible.

Il y a 25 ans, lors d'une assemblée régionale d'évêques, nous entendîmes l'un d'entre eux s'écrier : « Il faut que meure le clergé pour que vive le ministère ! » Il y eut alors un temps de lourd silence. Peut-être ce cri va-t-il commencer à être entendu !

Jean PEYCELON

Bible

Lévi NGANGURA MANYANYA, ***La fraternité de Jacob et d'Esaü (Gn 25-36). Quel frère aîné pour Jacob ?,*** Labor et Fides, 2009, 338 p., 25 €.



Cette étude, objet d'une thèse, nous plonge de façon très érudite dans le mythe complexe de la fraternité d'Esaü et Jacob, les deux jumeaux rivaux. Il constitue un état de la question. Cette gémellité ambiguë ne va pas se clarifier au fil de l'élaboration stratifiée du texte de la Genèse, mais s'inscrit de façon beaucoup plus large dans toute l'histoire biblique, celle des prophètes, dont Osée ; se répercute dans la Bible hébraïque, les livres deutérocanoniques, les pseudépigraphes juifs, l'époque hellénistique et romaine, la tradition rabbinique, le Nouveau Testament enfin. Ce travail approfondi naît, chez l'auteur, des drames contemporains : Tutsi et Hutu s'engagent dans une extermination commune fondée sur la manipulation de sentiments identitaires ; des conflits interethniques où toute idée de fraternité s'efface devant la seule rivalité fratricide.

La perspective historico-critique pose les enjeux du conflit dans son contexte, mais Wellhausen se révèle irrémédiablement dépassé par les découvertes archéologiques récentes. La perspective synchronique est évoquée avec Jan Fokkelman ; la recherche diachronique est toujours prise en considération. L'analyse critique aborde la version sacerdotale, puis non sacerdotale, pour valoriser leurs différences. La complexité du récit, dont il s'agit de débrouiller les fils, accompagne les aléas de l'histoire événementielle bousculée en permanence par les tensions politico-religieuses.

C'est ainsi que le jugement porté sur Jacob et Esaü varie fortement selon qu'il est issu des milieux deutéronomiques et sacerdotaux, avant ou après l'abandon de Samarie (721), la ruine de Juda (587), la soumission de Babylone (539), l'édit de Cyrus, le retour en Palestine. Autour d'un plat de lentilles et d'une bénédiction usurpée (ou légitimée), s'instaure un débat de fond entre légitimité et illégitimité de statut et d'héritage, qui dépasse amplement une querelle familiale réduite à deux jumeaux, de caractères différents et opposés. L'avènement de Cyrus, puis le Retour, déterminent globalement deux lectures du texte. Deux peuples s'affrontent ou se réconcilient. On lit aussi bien l'origine unifiée de l'ensemble du peuple Abrahamide qui donne en partage le pays de Canaan à tous les peuples issus d'un même père, ayant un seul Dieu, dont le nom peut varier, mais qui ont tous en partage la circoncision, peuvent habiter les mêmes lieux ou résider en terres voisines aux intérêts commerciaux communs.

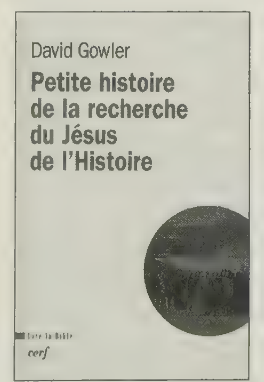
Le pays d'Edom se révèle non pas au sud-est éloigné de la Transjordanie, où se déroule l'action principale des récits qui nous intéressent, mais au contraire dans des contrées voisines, proches de Mahanaïm. Le pays de Séïr se découvre comme celui, non pas de l'Edom méridional, lieu géographique déterminé, mais « un type de territoire montagneux », forestier et rocailleux qui renvoie à l'Esaü chasseur, opposé à Jacob, sédentaire berger,

civilisé. Oppositions dues à des traditions différentes et à des relectures successives attachées à des intérêts différents qui relisent, réécrivent, interprètent les textes en dévalorisant le portrait d'Esaü et en valorisant à l'excès celui de Jacob.

La relecture actualisée du texte démythifie la notion de « peuple élu », et situe Israël dans une descendance pluriethnique, pour le rendre à un contexte d'universalité et de paix. L'arc guerrier d'Edom doit retrouver sa fonction d'origine d'arc-en-ciel de l'alliance noachique. La querelle des mariages mixtes a perdu sa justification et ne subsiste que pour éviter le polythéisme syncrétiste.

Olivier LONGUEIRA

David GOWLER, ***Petite histoire de la recherche du Jésus de l'Histoire.*** *Du XVIII[e] siècle à nos jours,* traduit de l'anglais par Jean-Bernard DEGORCECOLL, coll. Lire la Bible, Cerf, 2009, 236 p., 23 €.



L'auteur enseigne le christianisme primitif à l'Oxford College d'Emory University en Georgie (USA). Il est connu par d'autres œuvres, notamment un livre sur les paraboles. Son ouvrage rendra de grands services au lecteur francophone, car il présente de manière succincte et intelligente de nombreux livres, dont beaucoup sont d'origine américaine. D. Gowler nous avertit que la relative brièveté de son ouvrage, imposée par l'éditeur, n'a pas été une règle facile à suivre. Son choix s'est porté sur des chercheurs clés. Il sait que rechercher les éléments historiques de la vie du Christ est une tâche difficile et qu'elle sera sans cesse remise en question. Bien sûr la foi chrétienne ne repose pas sur cette recherche, mais celle-ci peut transformer le regard personnel que chacun porte sur Jésus-Christ. L'auteur nous confie que ce livre n'a pas été pour lui « un exercice purement universitaire », mais qu'il a marqué « certains aspects de son itinéraire spirituel et professionnel. »

Divisé en sept chapitres, son livre parcourt le thème depuis le temps des lumières, où l'on a commencé d'explorer le monde et l'histoire par des méthodes scientifiques, jusqu'à l'époque contemporaine. Cette recherche manifeste qu'il y a une distance entre les récits des évangiles canoniques ou apocryphes et ce que Jésus de Nazareth a vécu de sa naissance à sa mort. Toutefois s'il faut distinguer le Jésus historique du Jésus post-pascal, celui de l'expérience chrétienne, il faut affirmer qu'il y a entre les deux à la fois continuité et discontinuité, car, somme toute, il n'y a et il n'y aura jamais qu'un seul Jésus.

Nos principales sources d'information sont les évangiles, c'est-à-dire des écrits prophétiques dont les auteurs désirent nous faire partager leur foi : Jésus est le Messie qui a réalisé les promesses faites à Israël. De fait, la foi des chrétiens s'appuie sur leur témoignage. Les évangélistes présentent Jésus de Nazareth comme un personnage historique mort, crucifié sous Ponce Pilate. Cependant leur souci n'est pas de raconter la vie de Jésus à la manière des historiens, mais de manifester qu'il est le Messie d'Israël annoncé par les Ecritures.

Aujourd'hui comme autrefois, il n'est pas facile à l'historien de se déprendre de ses préjugés dogmatiques ou idéologiques qui risquent toujours, consciemment ou non, d'influencer sa recherche. D. Gowler le sait et il expose le plus souvent avec une sympathie critique les tentatives des uns et des autres pour aboutir à quelques conclusions concernant le Jésus de l'histoire. Pour chacun il présente les critères d'authenticité qu'ils ont choisis et les critiques qui leur sont adressées. S'il est impossible de parvenir à élaborer une vie de Jésus avec les méthodes des historiens, il est possible de retrouver certains traits de sa personne et de son message. Son image de prophète, ami des pauvres, semble à ce jour offrir un portrait vrai et attirant de Jésus de Nazareth.

On trouve à la fin du livre une bibliographie raisonnée et quelques compléments concernant des ouvrages en langue française. Les dernières lignes de ce livre expriment le souhait de l'auteur à la suite de son expérience: « Pour de nombreux chrétiens, la reconstruction du Jésus historique que propose la recherche peut, au départ, les déconcerter, voire troubler leur foi. A la longue, pourtant, ces efforts conduisent le plus souvent à une foi plus authentique, plus solide, plus mûre. Le Jésus historique interpelle notre cœur, notre esprit, notre imagination et alors que nous cherchons 'où il demeure', il est là, devant nous qui nous invite par le dialogue à 'venir voir'».

Jean DELARRA, o.p.

Jacques CAZEAUX, ***L'évangile selon Matthieu. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée***, coll. Lectio divina, Cerf, 2009, 545 p., 40 €.



Voilà un commentaire intelligent et abondant de l'Evangile selon Matthieu. Si le lecteur ne connaît pas les précédents livres de Jacques Cazeaux, il aura intérêt à lire avec attention ses 22 pages d'avant-propos et ses 12 pages d'introduction : elles lui permettront de saisir le projet du livre très succinctement exprimé par le sous-titre de l'ouvrage.

Jacques Cazeaux a le sens l'unité de toute la Bible : à travers la diversité de ses auteurs humains, elle a Dieu pour auteur unique. Pour lui, il est clair que Matthieu écrit son évangile consciemment et avec art. En le lisant nous continuerons à ignorer quantité de détails que nous aimerions connaître concernant Jésus et son action. Il en va d'ailleurs de même avec les autres évangélistes. Il faut savoir que tout ce que nous dit Matthieu a de l'importance et s'inscrit sur le fond des Ecritures, si bien que la meilleure introduction à la lecture de son évangile est la fréquentation de la Torah, des prophètes et des autres écrits, que nous appelons l'Ancien Testament. Il ne s'agit pas seulement ici des nombreuses citations et allusions qui parsèment le récit, mais d'un style, d'une construction littéraire qui fait de Jésus le témoin de la grandeur de Dieu, nous appelant à devenir nous aussi des « fils singuliers d'Israël ».

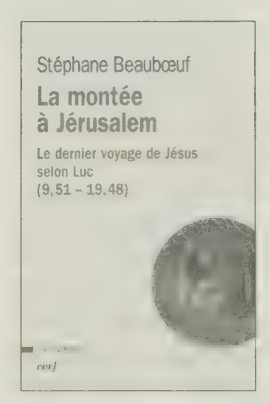
Jacques Cazeaux a de bonnes raisons de penser que le principe qui unifie la dernière rédaction de notre Ancien Testament est le refus par Dieu de la royauté en Israël tel qu'il est exprimé au chapitre 8 du 2e livre de Samuel. Son présent commentaire nous montre Matthieu an train de détailler comment le Christ, l'Oint du Seigneur va réaliser toutes les promesses de Dieu par sa fidélité à la Torah et au message des prophètes. Il refusera le pouvoir politique en dépit de l'idée que ses contemporains se faisaient du Messie. « Hosanna au fils de David ! » s'écrie la foule quand il entre à Jérusalem. « Qui est-ce ? disait-on. C'est le prophète Jésus de Nazareth en Galilée. » (Mt 21,9-10) Avant d'être roi à Jérusalem, David était berger à Bethléem ; entre ces deux figures, la conscience israélite doit choisir. Pour l'évangile de Matthieu, dès la fin du chapitre 2, c'est « la Galilée des Nations », méprisée à Jérusalem par les hommes du Temple, qui a pris le relais de Bethléem. Le conflit était inévitable et Jésus aux portes de Jérusalem mourra crucifié, avec un écriteau ironique au dessus de sa tête portant le motif de sa condamnation : « Celui-ci est Jésus, le roi des judéens ». Le récit de Matthieu s'achève en Galilée ; là, le Ressuscité confie aux onze la mission de faire des disciples de toutes les nations « en leur apprenant à observer tout ce [qu'il leur a] prescrit. »

Le lecteur ne perdra pas son temps en lisant, bible en main, ces 540 pages de commentaire. Il découvrira pourquoi Matthieu n'a que faire des détails anecdotiques et se concentre sur l'essentiel en rédigeant son Evangile. Il apprendra à quel point tout le récit s'inspire de la Torah et des commentaires des sages et des prophètes. Il comprendra aussi que la légende (étymologiquement : ce qu'on doit lire) a toute sa place quand il s'agit de découvrir la manière dont Dieu se révèle aux hommes. Il lira, avec le sourire, les notes parfois un peu acerbes qui le mettront en garde en face de certaines traductions et de nombre d'habitudes prises en lisant la Bible, qui contribuent à l'éloigner du sens littéral d'ailleurs souvent symbolique (ainsi en va-t-il, par exemple, des notations géographiques de Matthieu.)

Enfin, nous pouvons faire nôtre le souhait de l'auteur exprimé à la fin de son ouvrage : « Matthieu et, je souhaite ce commentaire, auront fait cheminer côte à côte Juifs et Chrétiens. C'est un sentier conduisant lentement à la route de l'unité. S'il en est éloigné par une tradition étroite, l'auditeur chrétien voudra se rapprocher de la Loi et des prophètes, de Moïse et d'Elie, dans l'ombre ou l'excessive lumière de qui aura patiemment cheminé avec Matthieu pour sa propre transfiguration qu'On lui donnera, puisqu'il n'aura pas tout maîtrisé ».

Jean DELARRA, o.p.

Stéphane BEAUBŒUF, ***La montée à Jérusalem. Le dernier voyage de Jésus selon Luc (9,51-19,48),*** coll. Lire la Bible, Cerf, 2010, 146 p., 15 €.



Le parcours universitaire de l'auteur l'a mené des lettres classiques à l'exégèse et à la théologie. Il est chargé d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris. Tout au long de son livre l'auteur sait mettre en lumière que l'œuvre de Luc comporte deux

parties étroitement unies: l'Evangile et les Actes. Il sait aussi que Luc est nourri de la Bible, qu'il lit dans la version grecque dite des Septante et à laquelle il emprunte ses citations et nombre de ses tournures de style.

Le voyage de Jésus vers Jérusalem est commun aux trois évangiles synoptiques. Chez Luc, il occupe une dizaine de chapitres sur vingt-quatre. C'est beaucoup plus que chez les autres évangélistes: vingt versets chez Marc et dix-sept chez Matthieu. Pour lui, Jérusalem est la ville « qui tue les prophètes », mais c'est aussi celle qui sera le point de départ de la Bonne Nouvelle adressée à toutes les nations. Le départ de Jésus est introduit par une formule solennelle souvent imparfaitement rendue par les traductions: « Or il advint, comme s'accomplissait les jours de son enlèvement, qu'il affermit sa face pour marcher vers Jérusalem ». Double allusion à l'enlèvement d'Elie par Dieu (2 R 2,1) et au courage que le Serviteur du Seigneur devra montrer dans l'épreuve en Isaïe 50,7. C'est que selon Luc, il ne s'agit pas seulement d'un déplacement géographique, mais d'abord d'un parcours initiatique pour les disciples et aussi pour les lecteurs de son évangile. Tout au long de ce chemin, ils sont invités à découvrir progressivement qui est leur Maître et quelle est sa mission, à laquelle ils seront associés.

Ces chapitres ont leur propre perspective toujours axée sur le don du salut en Jésus-Christ comme dans l'ensemble de l'œuvre de Luc. Ils sont le prolongement de la proclamation de « l'année d'accueil par le Seigneur » proposée par Jésus dans la synagogue de Nazareth (4,16-30). Ils sont plus orientés vers l'accueil ou le non-accueil de la Parole qui sauve, que sur les signes qui l'accompagnent comme dans les chapitres précédents.

L'apparent désordre des péricopes témoigne de l'abondance et de la diversité des documents dont dispose Luc. Au premier abord il frappe le lecteur. L'intérêt du travail de Stéphane Beauboeuf, s'inspirant de G.W. Trompf (*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 53/2, 1973, p. 143), est de manifester, grâce à une étude structurelle, l'unité et la cohérence de l'ensemble de ces chapitres et leur cohérence avec les deux parties de l'œuvre de Luc. Nous ne pouvons pas détailler ici cette démarche intéressante, mais nous vous recommandons le chapitre final intitulé « Perspectives » qui présente le chapitre 13 comme le centre de l'évangile de Luc, notamment en insistant sur le renversement occasionné par la venue du Règne de Dieu.

Jean DELARRA, o.p.

**Nous avons reçu à L&V
et nous vous signalons:**

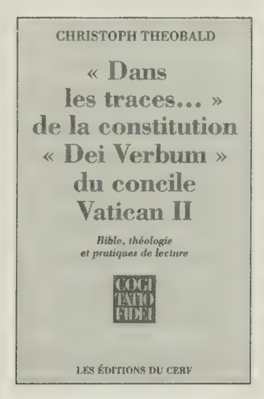
Benoît XVI, ***La sainteté ne passe pas***, Parole et Silence, 2009, 304 p., 25 €. Recueil d'homélies sur les saints de l'année.

Véronique DUFIEF, ***Visages de femmes dans la Bible***, L'échelle de Jacob, 2009, 144 p., 9,5 €. Présentations poétiques.

Alain HOUZIAUX, ***Ces questions qui inquiètent la foi,*** Desclée de Brouwer, 2009, 288 p., 20 €. Autour de diverses critiques adressées à la foi, venant de la psychanalyse comme du Da Vinci Code (la religion comme illusion, Jésus et Marie Madeleine, Marie Vierge et Immaculée,...).

Théologie fondamentale

Christoph THEOBALD, **« Dans les traces... » de la constitution « Dei Verbum » du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture**, coll. Cogitatio fidei 270, Cerf, 2009, 202 p., 22 €.

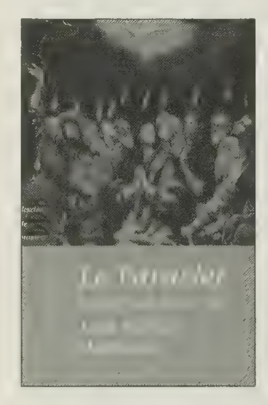


C. Theobald est bien connu comme l'un des meilleurs spécialistes francophones du concile Vatican II. En rassemblant dans cet ouvrage sept contributions sur *Dei Verbum*, il nous fournit à la fois un guide de lecture et une mise en perspective fort bienvenue sur les six chapitres de cette Constitution qui, signée au terme du concile en 1965, n'en a pas moins accompagné tout le travail de gestation des autres documents. L'intérêt de cet ouvrage est donc de nous offrir un commentaire actualisé de *Dei Verbum* qui en montre à la fois les apports dans la vie de l'Eglise et les questions laissées en suspens. Il interroge ainsi les concepts fondamentaux du texte conciliaire : révélation, tradition, inspiration des Ecritures, christocentrisme, économie historique du salut, lecture.

A chaque fois, l'auteur tient compte des importants travaux qui en un demi-siècle ont fait évoluer tant la connaissance historique et critique que l'approche herméneutique du texte biblique. Il insiste à juste titre sur le fait que Dei Verbum n'avait pas les outils conceptuels pour accompagner le processus de réception et d'analyse de l'acte de lecture qui était cependant encouragé au terme de la Constitution. En dépit de l'exhortation à mettre la Bible à la disposition du plus grand nombre par des traductions et des éditions adaptées, c'est comme si le lecteur n'avait pas sa place dans la Tradition qui constitue avec la Sainte Ecriture la Parole de Dieu vivante. Cet ouvrage s'inscrit dans la liste des outils de travail nécessaires pour approfondir *Dei Verbum* et plus largement pour mieux situer la Parole de Dieu, Ecriture et Tradition, dans la vie de l'Eglise.

Christophe BOUREUX, o.p.

Jean-Michel MALDAMÉ, ***Le Paraclet. L'Esprit qui donne vie***, Desclée de Brouwer, 2009, 234 p., 18 €.



Dans ce très beau livre sur le Saint Esprit, Jean-Michel MALDAMÉ, dominicain, nous invite à revenir aux sources de la confession de foi en la troisième Personne de la Trinité : le Saint Esprit. Il ne s'agit pas d'un exposé de théologie systématique mais d'une « démarche qui s'inscrit cependant dans la perspective principale de la théologie : la vie contemplative » (p. 23). Il n'est donc pas étonnant que le livre soit dédicacé ainsi : « Pour mes sœurs dominicaines qui, au creux des collines vivent la Parole de Vie dans la grande liberté qui vient de l'Esprit. » Le lecteur est ainsi invité à se joindre aux moniales pour emprunter un itinéraire qui sera bali-

sé par la Parole de Dieu et la riche tradition chrétienne de l'Église latine et des Églises d'Orient.

L'atmosphère contemplative est donnée par de nombreux textes de la tradition patristique et liturgique qui ponctuent les chapitres, invitant à prendre un temps de méditation après avoir fait un effort de compréhension intellectuelle. On est ainsi conduit à entrer dans le grand mystère de l'Esprit à travers une succession de chapitres relativement brefs et assez accessibles à des lecteurs qui n'ont pas de formation théologique. Il n'y a aucune note de bas de page renvoyant à des dossiers complexes ; quant à la bibliographie, proposée à la fin du volume, elle se limite à des textes anciens majeurs (Augustin, Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Thomas d'Aquin) ainsi qu'à des documents et des études pour la plupart assez anciennes.

L'auteur fait entrer le lecteur dans un cheminement théologique qui ne s'évade pas des questions bien contemporaines ni des drames que vivent beaucoup d'hommes et de femmes d'aujourd'hui. Les premiers mots de l'introduction donnent le ton : « Parole pour un temps de détresse ! ». C'est précisément en raison des grandes questions et détresses de notre temps, et avec la volonté de ne pas les éluder mais d'y répondre, que l'auteur s'est décidé à écrire ce livre qui comprend douze chapitres : les six premiers proposent un parcours biblique, permettant de revenir aux sources de la réflexion chrétienne sur l'Esprit Saint, tandis que chacun des six autres développe un aspect de l'activité du Saint-Esprit.

Pour aider à comprendre les mots qui expriment la réalité et l'action du Saint-Esprit, leur étymologie est expliquée et ils sont replacés dans l'ensemble de la Bible et de l'histoire de leur interprétation. L'auteur recourt ainsi aux mots hébreux ou grecs, qui sont transcrits dans le texte, aux Pères de l'Église et aux conflits dogmatiques des premiers siècles qui ont conduit à préciser la théologie du Saint Esprit. Quand cela est nécessaire pour éclairer son propos, il recourt à la théologie médiévale (Joachim de Flore, Pierre Lombard, Thomas d'Aquin, Maître Eckhart…) et parfois à la philosophie (Platon, Hegel…).

Quelques chapitres sont particulièrement intéressants. Dans le chapitre VI, « Dieu est esprit », l'auteur s'interroge sur le sens du mot « esprit » en croisant la réflexion critique de la philosophie et de la science ; il aborde la vision du monde donnée par la science : la cosmogenèse et la théorie de l'évolution qui aboutit à une vision du monde où le devenir est compris comme un chemin de progrès ; le matérialisme et le spiritualisme qui ont la même option de réduire le réel au domaine dont on a l'expérience sensible ou affective, excluant ainsi tout sens de la transcendance de Dieu. Dans le chapitre VII, « Le Saint-Esprit dans la liturgie », on trouvera des explications particulièrement éclairantes sur l'épiclèse et la consécration. Dans le chapitre X, « L'Esprit créateur », l'auteur prolonge la réflexion sur la biogenèse commencée au chapitre VI ; il retrace une épopée de onze paliers qui vont de la matière inanimée à l'homme avant de faire une proposition théologique visant à exprimer le rôle spécifique de l'Esprit Saint dans la création en harmonie avec cette nouvelle vision du monde.

Dans le chapitre XI, « L'Esprit Paraclet dans l'histoire », l'auteur rappelle le rôle de l'Esprit Saint dans l'inspiration des Écritures et dans l'histoire du salut ; dire que l'Esprit est

Paraclet, c'est souligner « qu'il est là pour conduire à la vérité dans l'affrontement des puissances du mal… Face à cette puissance de destruction, l'Esprit agit comme Paraclet. Il prend la défense des pauvres et des humbles… Dans cette lumière, le monde apparaît comme une histoire finalisée vers l'accomplissement du Règne de Dieu… » (p. 194). Dans le dernier chapitre, l'auteur fait un commentaire du *Veni sancte Spiritus*, la séquence liturgique de la messe de la Pentecôte, qui est une sorte d'invitation à la contemplation ; il en donne le texte latin et sa traduction à la page 229, à la suite du *Veni Creator Spiritus* (p. 228) dont il a aussi fait un bref commentaire à la fin du chapitre V. L'ouvrage possède un index biblique ainsi qu'un index thématique et des auteurs cités. C'est un livre relativement facile à lire et qu'on ne peut que recommander à tous, soit pour faire une première entrée dans le mystère chrétien du Saint Esprit, soit pour nourrir une contemplation de ce mystère.

François-Dominique CHARLES, o.p.

Théologie morale

Olivier DU ROY, ***La règle d'or***, Cerf, 2009, 178 p., 18 €.



La règle d'or (agis envers autrui comme tu voudrais qu'il agisse envers toi) impressionne par sa présence en d'innombrables cultures et religions souvent dépourvues de tout lien entre elles. Sa compréhension peut varier, mais au fondement de ses diverses formulations, c'est la réversibilité des actions et des jugements qui est proposée comme test de la rectitude morale et non la réciprocité : il ne s'agit pas de faire à l'autre ce que je voudrais qu'il fît à mon égard mais de le traiter de la manière et dans le style où je voudrais l'être. Il ne s'agit pas d'une règle de réciprocité (ce qu'est la loi du talion) : ce que l'autre me fait n'a rien à voir ici et ce que je voudrais qu'autrui fasse pour moi n'est pas le motif de ce que je dois faire à son égard. La règle d'or en appelle donc à une inversion des rôles : prendre le point de vue de l'autre.

Il s'agit d'une réversibilité dans le mode de traitement, non dans le contenu. O. Du Roy considère la règle d'or comme un exercice procédural, qui ne se réclame donc pas de « valeurs » (tel le Bien) mais propose un « exercice mental » consistant à se mettre à la place de l'autre. Elle prescrit une posture, non un contenu.

Dans sa phase patristique, la culture occidentale finira par assimiler la règle d'or et la loi naturelle et on verra même en elle la clef de compréhension du Décalogue. La scolastique détrônera quelque temps la règle d'or au profit d'une philosophie morale dominée par le Bien (c'est la syndérèse: « faire le bien et éviter le mal ») et non plus construite sur un fondement interpersonnel, comme c'est le cas de la règle d'or. Dans cette évocation de la loi naturelle, l'auteur prend position contre une conception essentialiste de la « nature humaine » dont on devrait tirer une valeur normative pour les comportements. Il prône une morale dont le fondement interpersonnel permet d'échapper aux perspectives d'une conformité à la nature. Il faut aussi retenir l'interprétation originale qu'il fait de la règle d'or en vertu de son insertion dans la dynamique évangélique de l'amour, notamment de cet amour « à fond perdu » qu'est l'amour des ennemis. La règle d'or peut bel et bien être mise au principe d'une morale interpersonnelle de la responsabilité. Un ouvrage riche en documentation et en réflexion.

Alain DURAND, o.p.

Jean-Philippe PIERRON, ***Le climat familial. Une poétique de la famille***, coll. La nuit surveillée, Cerf, 2009, 445 p., 39 €.

Le propos de l'ouvrage est doublement original: d'abord, faire de la famille un objet de réflexion philosophique; ensuite, cerner et essayer de comprendre ce qu'est « l'être en famille », en utilisant des voies d'exploration inspirées surtout de la phénoménologie. La philosophie vise alors à s'épanouir en une poétique de la famille.



A l'unisson de cet objectif, le style est aisé et limpide, travaillé et même recherché, par le jeu fréquent sur les signifiants. Le tempo est soutenu au long de ces 445 pages, même si elles ne sont pas toujours exemptes de prolixité et de répétitions. La réflexion reste d'un bout à l'autre nourrissante et stimulante. Je ne détaillerai pas la richesse des neuf chapitres qui croisent les apports de la tradition philosophique depuis les Grecs et ceux des sciences humaines contemporaines. Je relève l'originalité des analyses de l'hospitalité et de l'inscription généalogiques, l'exploitation des gisements de l'imaginaire familial, la fécondité du fil rouge de la médiation, thématisé au chapitre 8: « C'est précisément parce qu'une famille est un compromis entre l'universalité de la filiation et la singularité de sa mise en œuvre qu'elle est une médiation pratique insubstituable » (p. 327).

L'ampleur de la perspective permet de resituer les diversités, les recompositions, les aléas actuels des figures familiales sur un fond de réflexion qui en dégage le sens. Et on revient régulièrement à des approfondissements fouillés de situations plus particulières (par exemple, les familles blessées par la maladie, la prison, le handicap). La pensée progresse en lentes volutes, empreintes de sérénité; celle-ci est due sans doute à une hauteur de vue peu fréquente sur ces matières devenues conflictuelles, et à une qualité d'écriture qui n'est pas toujours le premier souci des philo-

sophes. Elle n'est pourtant jamais prétexte à se relâcher en des compromis accommodants. C'est pourquoi cet essai, prenant position, ne laisse pas indifférent, ce qui est de bonne augure pour sa réception active.

Mes premières questions portent sur des silences ou des sourdines qui incitent à dresser l'oreille. La grande parcimonie des éclairages que pourraient apporter les pratiques et les théories psychanalytiques en un domaine où elles composent depuis un siècle des variations sans fin, s'expliquerait-elle justement par le souhait d'échapper à cet envahissement - faut-il dire ce magistère? -, jugé excessif, ou par leur inadéquation au projet d'une « poétique » ?

Non sans rapport, une discrétion étonnante entoure la fonction fondatrice du couple en tant que tel, de la conjugalité, pour structurer l'être en famille en ses relations et en ses distinctions vitales, donc pour qualifier son climat; très logiquement, le divorce et ses conséquences sur ce même climat bénéficient d'une discrétion symétrique. Mais cette remarque, j'en suis conscient, est grosse de présupposés et d'implications qu'il serait trop long de développer. Disons simplement qu'il y va, plus ou moins directement, de la signification et de la place de l'éthique dans une philosophie de la famille. Certes, cette place est reconnue et pointée à maints endroits, mais elle me semble au total assez restreinte : il ne s'agit pas de quantité, et je n'oublie pas que l'objectif est une poétique, pas une éthique. Il s'agit de la manière d'introduire celle-ci, souvent occasionnelle ou incidente, et de la laisser se dissoudre, au sens où lorsque le discours aborde explicitement le terrain moral, il glisse rapidement vers une description phénoménologique ou une considération historique, très éclairantes, ou vers l'examen, plus nécessaire que jamais, des rapports avec le légal. On a donc changé de registre.

Mais ce qui, à mon sens, plombe les approches spécifiquement éthiques, c'est une opposition énoncée dès l'Avant-propos. Servant de repoussoir, un croquis resurgit périodiquement, qui vise une morale familiale traditionnelle, essentialiste, dogmatique, sacralisée, appuyée sur une ontologie substantialiste, exprimant une « loi naturelle » forcément néothomiste, imposant un code au nom de la biologie et des bonnes mœurs (ces traits disséminés ailleurs se trouvent concentrés dans les p. 62 à 72). Comme je l'ai dit, ce n'est pas le lieu de discuter cette présentation; la resituant dans le contexte culturel français, j'y vois la volonté de se démarquer nettement d'une conception conservatrice au moment où ce soupçon pèse sur tout essai de penser la famille philosophiquement et non du seul point de vue des sciences humaines.

En contraste avec le modèle figé d'une « institution disciplinaire », il faut donc l'envisager comme un cadre herméneutique : sa fécondité se révèle en ce que chacun doit pouvoir y déchiffrer et y construire son identité; il le fait en s'instruisant à cette « école des capacités » que garderont active les échanges entre les personnes. Considérée comme réalité dynamique « relevant d'un parcours de reconnaissance » (p. 11), la famille peut alors interpréter les inscriptions généalogiques, les transmissions générationnelles, les déplacements des sujets, afin qu'ils constituent ensemble l'être en famille.

Que la famille soit un « interprétant » ouvre mille chemins pour décrypter le sens de ses mutations contemporaines et pour les accompagner comme autant d'occasions de déployer des capacités inexplorées. Si elle doit n'être que

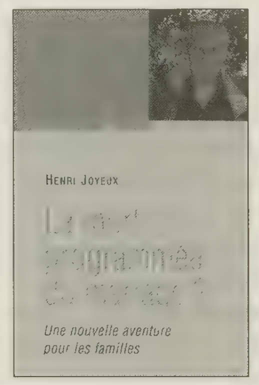
cela, il n'est pas étonnant qu'on s'abstienne de porter des jugements de valeur sur ces évolutions, *a fortiori* de dénoncer ce que celles-ci pourraient avoir de périlleux pour l'humanité présente en chacun et entre tous. Mais l'acte éthique ne se borne pas à discerner le bien du mal, il est porté par le désir de vivre un accomplissement heureux et partagé (on reconnaît un thème cher à Paul Ricœur dont la pensée est sous-jacente à tout le parcours).

Cette dimension plus heuristique que normative est honorée par le rappel d'obligations irréductibles à celles qu'impose le droit. L'auteur les formule essentiellement en termes de solidarité intergénérationnelle, de sollicitude pour les plus vulnérables, élevant la tendresse au rang de « sentiment ontologique » (p. 436): faire du « climat familial un monde obligeant avec douceur », rien n'est moins mièvre, rien n'est plus exigeant, mais c'est une « obligation affectueuse » (p. 431). La question est de savoir si ces douces exigences suffisent à créer et à maintenir les constantes climatiques indispensables à une réalité vivante si fragile qu'un rien la menace et qu'elle ne réclame pas moins que le don de soi.

Si j'excepte mon désaccord sur une opposition qui est trop binaire pour être pertinente entre une morale familiale schématisée comme fermée et autoritaire, héritée de la chrétienté (p. 62-64), et la bonne démarche éthique ici développée, j'ai trouvé beaucoup de plaisir et de profit à lire l'ouvrage de Jean-Philippe Pierron. Par l'originalité de sa perspective, par l'abondance et la finesse de ses analyses, sa contribution marque un point important pour mieux comprendre ce lieu banal et énigmatique que demeure la famille humaine.

Michel DEMAISON, o.p.

Henri JOYEUX, ***La mort programmée du mariage? Une nouvelle aventure pour les familles***, Ed. F.-X. de Guibert, 2009, 214 p., 18 €.



Aux antipodes du précédent par le style et le contenu, cet ouvrage destiné à un grand public est entièrement centré sur les liens inextricables qui entraînent les familles et la vie du couple, le mariage, dans la même aventure. Cette aventure n'est pas une croisière sur une mer calme, comme le titre le laisse assez deviner. Elle a pris un tournant irréversible au cours des années 1960; et depuis lors elle subit les contrecoups de l'extension irrésistible des prouesses biotechnologiques appliquées à la procréation, amplifiés par les haut-parleurs médiatiques qui font unilatéralement l'apologie de tout ce qui est « innovant » et ne peut aller que dans le sens du progrès. Les législations suivent vaille que vaille ce cortège cahotant.

Qu'advient-il de l'amour, une fois les fantaisies et les plaisirs du sexe épuisés ? De la fidélité, quand les rencontres, heureuses ou moins heureuses dues au hasard, remplacent la patiente découverte de celui ou celle avec qui on s'est allié pour accompagner toute sa vie ? Qu'advient-il des enfants, surinvestis par un désir dévorant ou à cause d'une secrète culpabilité, subissant les aléas des choix affectifs de leurs parents, parfois bien plus que deux ? De la société toute entière, si elle continue d'ériger en normes et d'encadrer par des lois des pratiques momentanément majoritaires,

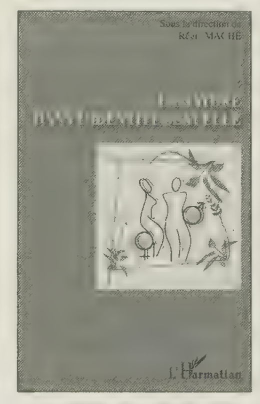
ou carrément minoritaires mais soutenues par de puissants lobbies ?

Telles sont les gerbes de questions que chaque page soulève, laisse retomber et relance régulièrement au long de sept chapitres qui ne cherchent pas à construire une progression mais à produire un effet d'accumulation, comme s'ils avaient été écrits - sans doute rapidement, avec beaucoup de redites et de coquilles - au retour des innombrables interventions de l'auteur, chirurgien et président de Familles de France, auprès de jeunes, d'enseignants, de groupes divers. Les dossiers sont donc instruits essentiellement par des exemples, des statistiques, des pourcentages, des citations ; ils reflètent une large expérience qui a valeur de témoignage. Ils aboutissent à des séries de conseils judicieux, qui entendent bien indiquer ce qui vaut plus et moins, ce qui ne vaut pas du tout, mais sans moralisme étroit.

Voilà qui apparaîtra comme autant de rappels de bon sens, d'autant plus courageux qu'ils sont à contre-courant d'une mentalité et de mœurs qualifiées d'adulescentes (*sic*) par l'auteur. Si l'ensemble de ces réflexions peut être pris comme un premier matériau pour une éthique du mariage et de la famille, celle-ci reste évidemment à faire. Certes, il est utile de décrire concrètement les effets du règne de la subjectivité relativiste et de l'individu hédoniste sur la vie du couple et sur les modalités de la génération humaine, il est utile de se dépenser sur le terrain pour en faire prendre conscience au plus grand nombre possible ; mais il ne l'est pas moins de poursuivre un débat de fond, en particulier avec les biosciences et les sciences humaines, en analysant les raisons lointaines et proches des bouleversements actuels, en montrant pourquoi ils ne sont pas inévitables, pas toujours des progrès, pas forcément humanisants. Mais c'est une autre affaire que le livre n'a pas l'ambition de traiter. Il s'adresse à d'autres destinataires et remplit une autre fonction, nécessaire elle aussi.

Michel DEMAISON, o.p.

La nature dans l'identité sexuelle, collectif sous la dir. de Régis MACHE, Ed. L'Harmattan, 2009, 155 p., 15 €.



Reprenant un colloque du Groupe Interuniversitaire d'Ethique de la Recherche (Grenoble), l'ouvrage est introduit par Régis Mache, directeur de cette publication, qui en expose la problématique : comment articuler les pôles biologique et anthropologique dans la réflexion sur l'identité et la différence sexuelles, l'arrière-plan étant le débat, fort animé, autour du genre (*gender studies*) ? Une première série de contributions développe quatre approches plurielles soulignant les interactions entre le biologique et le psychologique : un développement du point de vue écologiste et évolutionniste, une étude des éventuelles implications de gènes dans les comportements homosexuels, une autre sur les causes biologiques d'anomalies de l'identité sexuelle, et enfin les questions délicates posées par le transsexualisme et les demandes de modification du sexe.

Pour l'autre volet, deux articles travaillent les dimensions historique et sociologique : le pre-

mier tend à montrer que la domination masculine séculaire n'est pas totalement dissociable d'un socle biologique ; le second s'appuie sur des enquêtes pour décrire les liens entre les conduites en matière de consommation, de loisirs et surtout de choix électoraux, et les identités masculine et féminine. Même si, dans ces champs d'activités, les explications par la culture et l'histoire prédominent, on ne peut exclure *a priori* que les constructions socio-psychologiques n'aient aucun enracinement dans des données biologiques relatives au sexe.

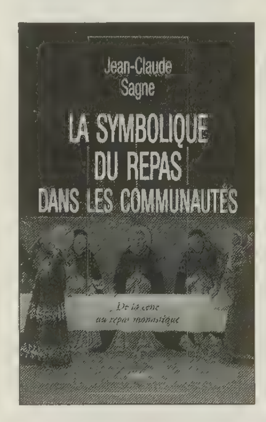
Cette hypothèse ne va certes pas dans le sens de la *doxa* contemporaine : dès qu'une résistance s'oppose à quelque idéologie du tout symbolique, du tout construit ou déterminé socialement, elle est reçue comme un retour à la « bonne vieille nature », notion dont on devrait avoir appris depuis longtemps à démonter les illusions et les stratagèmes archaïsants, pour ne pas dire réactionnaires. Comme le rappelle l'Introduction, le chantier consiste à ne pas se laisser enfermer dans des positions unilatérales, mais de se tenir au carrefour des éclairages pluriels des sciences et des apports philosophiques.

Ainsi, le genre est à penser comme « la même chose à laquelle on attribue deux sortes de prédicats, les prédicats physiques et les prédicats psychiques » (citation que le texte emprunte à ce que Paul Ricoeur dit de la personne dans *Soi-même comme un autre*, p. 49). S'il est vrai que les spécialistes ont tendance à dresser des barrières autour de leur savoir pour en faire des totalités explicatives, il est encore plus vrai que d'autres s'en servent à des fins qui n'ont rien de scientifique. Ce livre contribue, pour sa modeste part, à franchir ces barrières et à tracer d'autres chemins d'approche vers la vérité.

Michel DEMAISON, o.p.

Spiritualité

Jean-Claude SAGNE, ***La Symbolique du repas dans les communautés. De la cène au repas monastique**,* Cerf, 2009, 320 p., 27 €



Cet ouvrage récent reprend et développe une thèse soutenue en 1982 par l'auteur (récemment décédé), dominicain et ancien doyen de la faculté de psychologie et sociologie de Lyon 2. Celui-ci y examine d'abord les éléments constituants d'un repas (composition et présentation des mets, disposition des convives et des serviteurs de table, déroulement). Ce faisant, il présente et étaie son hypothèse sur la nature symbolique du partage du repas : jusque dans sa référence à la relation humaine la plus archaïque (le nourrisson avec sa mère), il est un langage et un opérateur qui contribue à construire une communauté. Il s'intègre donc dans une dynamique d'Alliance qui met en évidence la loi du don où toute vie, communautaire ou non, est fondée. Une théorie de l'alliance vient donc conclure l'ouvrage.

Le sous titre de l'ouvrage *de la cène au repas monastique* dévoile aussi deux thèses explicitées dès les premières pages : au sein d'une communauté chrétienne, même s'il n'en est pas le mémorial, la référence à la cène est sous-jacente dans tout repas partagé, c'est le déjeuner monastique qui le manifeste le mieux.

Outre l'examen des composants habituels d'un menu, dégageant leur valeur symbolique, le travail de l'auteur comporte donc deux types d'observations avec tout d'abord, un regard sur des représentations de repas - peintes ou sculptées - qui témoignent de la portée du partage de la table : on ne peint pas ce qui est insignifiant. L'auteur en tire une typologie des types d'échanges permis, en particulier, par les positionnements des convives. Il montre ainsi que le repas est une stratégie sociale qui engage même dans un certain type de rapports avec les drames de l'histoire humaine et de l'histoire du salut.

Ainsi la représentation des chevaliers de la table ronde et celle de la cène de Léonard de Vinci témoignent de deux regards différents sur le Christ et le sang offert dans la coupe. La deuxième analyse porte sur la façon dont, concrètement, se déroulent les repas de plusieurs communautés. Ces observations en situation sont particulièrement intéressantes : on parle non de ce qui est déclaré mais de ce qui se donne à voir, et l'auteur met en lumière les structures caractéristiques de ces diverses expériences de repas.

Ce point fort comporte aussi un point faible. Certains éléments ont pu évoluer ici ou là depuis trente-cinq ans. Surtout, il est délicat de comparer directement la pratique de communautés qui ont des siècles d'existence à des fondations très récentes dont le projet était déjà en cours de réorientation (ainsi de la communauté de Laurac dans l'Ardèche, connue désormais comme un monastère par le diocèse de Viviers). Certaines communautés accueillent des hôtes de passage (parfois longuement), d'autres demandent à leurs membres un engagement à la stabilité. L'usage d'un terme unique, l'Alliance, risque alors de faire perdre de vue ce que ces situations diverses portent comme légitimes différences, même si ces différences sont signalées. Ces « coupes transversales » sous-estiment aussi ce que les situations concrètes doivent à des évolutions historiques. Pour ne citer qu'un seul exemple, il n'est pas certain que l'observation d'un repas à Tamié vingt ans avant la date de l'enquête (entre 1972 et 1978) aurait manifesté avec la même force que la vie communautaire repose sur une égalité fondamentale (p. 123). Il s'agissait, en effet, d'un point que depuis peu d'années la communauté avait délibérément décidé de mieux mettre en valeur quand les générations précédentes étaient très attentives à signifier les anciennetés.

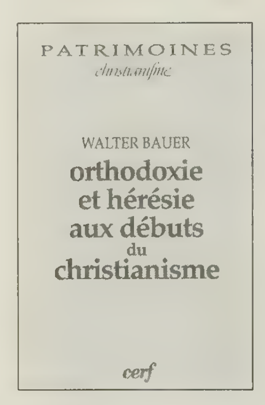
La question de la parole à table fait également l'objet d'un chapitre entier. Elle est appelée par le constat des diversités de pratiques entre les communautés observées. Les communautés monastiques, en effet, prennent leurs repas en silence tandis que d'autres permettent des échanges. La typologie des différentes formes de repas montre bien que la question ne se laisse pas réduire à une alternative simple mutisme / expression, le premier valant comme une pratique ascétique, la seconde permettant une convivialité plus riche. On repère, en effet, que le silence vécu en commun construit quelque chose de la vie communautaire en particulier par l'appel à d'autres formes d'échanges. La mise en valeur de la diversité de ces formes d'échange pendant les repas est, d'ailleurs, d'un grand intérêt. Il y a dans ces pages une forte insistance sur la communion comme accomplissement ultime de la convivialité. On peut, cependant, regretter un passage rapide sur ce que les confrontations de points de vue peuvent générer comme travail d'ajustement quand elles sont bien assumées.

Ces limites n'empêchent pas l'ouvrage d'ouvrir de nombreuses pistes de réflexion sur la vie communautaire d'une part, sur la notion d'alliance dans toute vie sociale d'autre part. Il y est donc souvent question des monastères. De fait, le temps du repas y tient une grande place. Nombre de communautés observent d'ailleurs le profond changement que représente le fait d'avoir à renoncer à le préparer soi-même. La vaisselle communautaire, qui le prolonge est, le plus souvent, une des seules tâches rassemblant tous les frères, des plus jeunes aux plus âgés. Beaucoup de monastères ont donc renoncé à l'usage de lave-vaisselle pour préserver ce moment commun…

Bruno DEMOURES, OCSO, Tamié

Histoire religieuse

Walter BAUER, ***Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme***, Cerf, (1934) 2009, 348 p., 40 €.



La période des débuts du christianisme, depuis la mort des apôtres jusqu'au tournant des années 180, est ici explorée par W. Bauer. Il interprète avec acuité les contenus rapportés dans *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, un document tardif en comparaison de l'époque soumise à investigation. Il en tire les observations nécessaires à une situation plus précise des différends entre ceux des premiers chrétiens qui semblent orthodoxes et ceux qui semblent hérétiques aux yeux de l'histoire ultérieure. Comment en effet rétablir une perspective ajustée sur les notions d'orthodoxie et d'hérésie dans la période initiale de l'histoire de l'Église ? Comment ne pas être dupe du travail de relecture que la tradition chrétienne a pu mettre en forme dans son exploration du passé ? Il est facile de faire le départ entre hérésie et orthodoxie lorsque le travail de distinction est reçu depuis des siècles. Mais, alors même que les écrits du nouveau Testament n'ont pas encore trouvé leur forme canonique et ne sont pas reconnus par toutes les communautés, comment les controverses ont-elles été menées, sur quels arguments ?

Au IIe s., à Rome, le quatrième évangile n'est

pas intégré. « Comme Jean, [Justin de Rome] est convaincu que le Christ, avant de venir dans le monde, est le Logos ; pour cela il ne s'appuie pas sur le quatrième évangile, ni sur son prologue, ni sur quoi que ce soit d'autre – les épîtres de Paul, par exemple –, mais tente laborieusement d'utiliser les Synoptiques dans ce but. La naissance virginale ou la profession de foi de Pierre sont supposées en apporter la preuve que Jean aurait fournie sans peine [...] Le moins que l'on puisse dire est que l'évangile de Jean n'a laissé chez Justin aucune trace décelable » (p.233-234).

Avec l'auteur, il faut admettre qu'il ne peut y avoir de chrétiens hérétiques que là où explicitement les chrétiens orthodoxes se sont séparés d'eux. Depuis 1934, la recherche a fait bien des découvertes et apporté de nombreux correctifs aux théories de Bauer – la préface d'Alain Le Boulluec permet de mesurer l'écart, tout comme le supplément de Georg Stecker ainsi que la note sur la réception de l'ouvrage. Que les éditions du Cerf aient décidé de publier le travail dans leur collection « Patrimoines » se laisse ainsi parfaitement comprendre. Le fruit principal de cet ouvrage déjà ancien tient en ce qu'il change la perception arrangée que nous pourrions avoir de l'époque suivant immédiatement la génération des apôtres.

Philippe DOCKWILER, o.p.

Vincent de BEAUVAIS, ***De l'institution morale du prince,*** Cerf, 2010, 345 p., 34 €.

L'œuvre du dominicain Vincent de Beauvais (1190-1264), longtemps restée oubliée, est aujourd'hui l'objet d'études et notamment de traductions. Charles Munier, a traduit et introduit longuement ce traité que Vincent de Beauvais a composé à la fin de sa vie, à la demande de la reine Marguerite de Provence, l'épouse de saint Louis. L'*Institution morale du prince* est dédié conjointement à saint Louis et à son gendre Thibaut V, roi de Navarre.



Vincent de Beauvais appartient à la première génération des frères prêcheurs, natif à ce que tout indique, du diocèse de Beauvais, peut-être né à Borans-sur-Oise et probablement inhumé dans le couvent des Prêcheurs de cette ville. La vie de cet auteur est liée à l'abbaye cistercienne de Royaumont. Nous apprenons dans une publication récente (Vicente de Beauvais, *Epístola consolatória por la muerte de un amigo,* Bac, Madrid, 2006, p. XXXIV) que le chapitre général des cisterciens en 1245 les avait conduits à ouvrir des écoles théologiques pour élever le niveau de leurs monastères. Le nombre élevé de frères lais et la pénurie de maîtres les ont amenés à solliciter les dominicains de Saint-Jacques à Paris pour obtenir un maître en théologie pour leur Collège des Bernardins. Le pape Innocent IV lui-même écrit au maître de l'Ordre des Prêcheurs afin de donner une suite favorable et urgente à cette demande. Ainsi s'explique la présence de Vincent de Beauvais à Royaumont, où il séjournera longuement.

Celui-ci avait rédigé dans l'esprit encyclopédique du temps le *Speculum maius* (1244-1256/59). En 1246, il fait paraître un des pre-

miers traités systématiques d'éducation médiévale, le *De eruditione filiorum regalium*. En 1260, à la suite du décès prématuré de Louis, qui était promis à la succession du roi saint Louis, Vincent de Beauvais fait paraître à l'intention du roi l'*Epistola consolatoria de morte amici*. De nombreux autres écrits ponctuent la vie de ce dominicain.

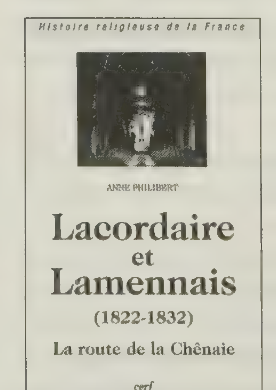
C. Munier souligne dans sa présentation la difficulté de traduire pour nous, lecteurs modernes, un texte aussi lointain, mais aussi de reconnaître les lieux communs et les figures élémentaires de la rhétorique classique. Il présente le style de Vincent comme maniéré et baroque. Vincent se situe résolument dans la lignée des frères prêcheurs de cette première période, en mettant à profit les éléments de forme et de style connus des frères mendiants. Dans cette prose truffée de proverbes et d'anecdotes, de sentences et d'exemples se profile un genre quelque peu hybride, qui tient à la fois du sermon et du traité.

Les écrits de Vincent de Beauvais feront un sillon certain, car lorsque saint Louis écrit ses *Enseignements* pour son successeur, l'influence de Vincent de Beauvais sur la pensée et les intentions du roi apparaît plus qu'évidente. Dans *L'Institution morale* Vincent médite sur la vie de la cour, sur les dangers des faux amis, sur la vérité et l'exemplarité que doit refléter la vie du souverain. Il va ainsi contribuer à asseoir l'autorité et les origines de la monarchie capétienne. Le prince est ministre de Dieu dans son royaume. Sa fonction est de promouvoir le bien temporel, mais aussi spirituel de ses sujets.

Une marque spirituelle parcourt tout le traité où l'instruction doctrinale vise l'intelligence et l'instruction disciplinaire s'adresse à la volonté. Ainsi le traité *De l'institution morale du prince* harmonise les composantes de la tradition politique et pédagogique du prince chrétien, en lui donnant une teneur très riche dans l'utilisation des auteurs religieux et profanes, pour méditer et réfléchir en profondeur sur la vanité et la fragilité du pouvoir ou sur les mœurs de la cour de tous les temps, comme à propos du renard: « En effet, comme sa chair est impropre à la consommation, les hommes ne chassent le renard que pour trois motifs, ou bien pour le plaisir même de la chasse, ou bien par désir de son pelage, ou bien à cause du dommage que le renard cause aux autres animaux, en les exterminant. C'est ainsi que quelques hommes suivent les grands pour le plaisir, parce qu'ils se plaisent à leur familiarité, à leur conversation et à d'autres agréments du même genre ».

Joseph de ALMEIDA MONTEIRO, o.p.

Anne PHILIBERT, ***Lacordaire et Lamennais (1822-1832). La route de La Chênaie,*** (Histoire religieuse de la France, 32), Cerf, 2009, 1133 p., 89 €.



Ce n'est pas sans quelque appréhension que l'on ouvre ce livre, à cause de sa taille. Au fil des pages, ce premier sentiment cède la place à la curiosité et au plaisir de la lecture. Il faut en savoir gré à l'auteur qui a le souci de doter chaque chapitre d'une introduction et d'une conclusion qui en reprennent clairement le contenu.

C'est l'un des drames de l'histoire de l'Église du XIXe siècle qui est abordé ici, le cheminement commun et la rupture entre Lacordaire et Lamennais, même si l'ouvrage s'arrête avant que celle-ci ne soit consommée sur la place publique, après la publication des *Paroles d'un croyant*. C'est en vue de renouveler ce qu'on croyait connaître de cet épisode que l'auteur a entrepris d'écrire ce livre, alors que les publications des sources opérées depuis quelques années permettent un nouveau regard: la correspondance de Lamennais, celle de Lacordaire (au moins pour cette époque), le journal intime de Montalembert, sans oublier les études historiques hébergées par la revue *Mémoire dominicaine*.

Après un avant-propos de nature méthodologique, le récit suit une trame chronologique, tout en s'attachant prioritairement à suivre le personnage de Lacordaire, au long de ces dix années. En 1822, à peu près au moment où il revient à la foi, c'est par l'érudit catholique dijonnais Théophile Foisset qu'il est mis en contact avec la pensée de Lamennais et avec son disciple et compagnon Philippe Gerbet. Même si cette doctrine le séduit quelque peu – il semble que ce soit le premier système philosophique qu'il rencontre –, le premier contact avec le maître n'est pas décisif et le temps du séminaire est aussi celui d'une relative prise de distance.

C'est lorsque Lacordaire aura expérimenté lui-même le détachement religieux de ses contemporains, dans le cadre de l'aumônerie du lycée Henri IV, et la faible capacité de l'Église à répondre aux besoins du temps que, momentanément détourné d'un projet de départ en Amérique, dans le contexte de la Révolution de 1830, il se tournera vers Gerbet et Lamennais qui lancent à ce moment-là le journal *L'Avenir*. Tout jeune encore, il en assume la responsabilité, totalement engagé dans cette histoire mouvementée, faite de polémiques avec d'autres journaux, de fins de mois difficiles et de procès intentés par le gouvernement. La rencontre avec Montalembert fait naître une amitié solide, renforcée après la mort du père de son ami, même si Lacordaire souffre de l'ascendant que Lamennais exerce sur son compagnon.

L'un des nœuds de cette tragique histoire de *L'Avenir* tient à cette déclaration, écrite par les rédacteurs, en butte aux attaques, adressée à Rome au début de l'année 1831 qui, pour une raison mystérieuse, ne parvient pas à destination, alors que Lamennais croit, de bonne foi, que le silence du Saint-Siège vaut approbation. À l'automne, alors que le combat pour la liberté religieuse ne répond pas aux attentes et que les oppositions grandissent, Lamennais apprend que le soutien romain – qu'il liait jusque-là à cette déclaration – ne lui est pas acquis. Les trois hommes partent pour Rome, étroitement surveillés par la police – on le savait depuis les travaux de Louis Le Guillou. La suite est connue, mais il faut savoir gré à l'auteur de restituer avec précision et doigté ces épisodes douloureux, de l'audience, du départ séparé, de la rencontre à Munich au moment de la publication de l'encyclique *Mirari vos*. À La Chênaie, se retrouvent Lamennais, Lacordaire et Gerbet, et quelques disciples, dans une ambiance de tristesse pesante. Lacordaire, qui a perçu que Rome ne voulait ni condamner ni approuver Lamennais, se sépare de celui-ci qui s'obstine à réclamer une sentence. Pour l'auteur c'est là, en cette fin d'année 1832, que se situe la véritable rupture. C'est là aussi que se termine le récit, même si la suite de l'histoire est évoquée dans l'épilogue.

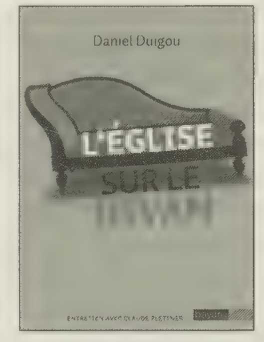
La conclusion se démarque explicitement de l'opinion de Bremond qui tendait à distinguer l'histoire des relations entre Lacordaire et Lamennais de l'histoire de l'école mennaisienne elle-même, du fait de la faible durée du séjour du futur dominicain à La Chênaie. Peut-on trancher ici de manière définitive? De fait, même si la venue à La Chênaie représente un pas décisif pour Lacordaire, on ne peut le considérer comme un résident habituel de la maison. Pour dirimer la question, il manque encore, me semble-t-il, une étude, de nature prosopographique, sur cette école et sur les réseaux mennaisiens à travers l'Europe, dans la ligne de l'ouvrage déjà ancien de Jean-René Derré, curieusement absent de la bibliographie.

Cette question n'enlève cependant rien à la qualité de l'ouvrage qui éclaire d'une lumière renouvelée cette belle histoire, riche d'enjeux qui seront présents tout au long du siècle, voire même au-delà. C'est avec précision et finesse que sont abordés les événements tout autant que les mentalités en présence, avec le souci constant de les expliquer au lecteur.

Daniel MOULINET,
Université Catholique de Lyon

Sociologie religieuse

Daniel DUIGOU, ***L'Eglise sur le divan***, Bayard, 2009, 265 p., 19,50 €.



Ce livre, réalisé sous forme d'entretiens, n'est pas une impossible psychanalyse de l'institution Eglise. Je dirai même qu'il n'était pas nécessaire de se référer à la psychanalyse pour faire les constats dont ce livre est l'objet.

Mais le point de vue psychanalytique a l'intérêt de montrer que certaines habitudes de pensée et de comportement, qui se sont instituées comme une culture de l'institution, s'enracinent dans un inconscient collectif et que les modifier demande une prise de conscience d'ensemble en profondeur.

L'auteur est, tout en un, psychanalyste, journaliste et prêtre, ordonné à l'âge de 51 ans en 1999. Pour lui, l'ordination a constitué le passage d'une nouvelle frontière qui crée pour beaucoup une difficulté à le situer: « Celui qui franchit les frontières du savoir en passant de l'un à l'autre dérange… Il met à nu les prétendus savoirs ».

Néanmoins, dit-il, les frontières sont nécessaires, comme la peau qui, à la fois, nous protège et nous met en relation avec l'extérieur. Et, à notre époque où tous les repères vacillent, il y a de nouvelles frontières de la vie sociale à instituer dont il faut débattre ensemble.

« L'homme d'aujourd'hui est entré dans la culture du débat et du choix ». Il revendique un droit à l'expérimentation et à la discussion, ce qui est le propre du passage du stade de l'enfance à celui de l'adulte. L'Eglise aurait à se convertir à une culture du débat, à la fois en interne et à l'égard de la société. Au lieu de cela, elle préfère trop souvent « des déclarations 'ex cathedra', au nom d'un savoir que seule la hiérarchie détiendrait ». L'auteur revient à de nombreuses reprises, c'est son leitmotiv, sur le rôle de l'Eglise qui est de prendre part aux débats de société en y étant la voix qui tend à libérer l'homme, à le libérer des emprises idéologiques ou autres.

Il prend comme exemple la loi sur le PACS, car il avait été lui-même témoin de scènes « d'une extrême violence » à l'égard de personnes rejetées le jour où leur compagnon ou compagne décédait du sida. « L'amour entre deux êtres était assassiné ». Or l'Eglise a fermé les yeux sur cette réalité humaine et « s'est repliée sur un discours à la limite de l'homophobie ». Et finalement « sur ce sujet, l'institution-Eglise est maintenant obligée de rester dans un silence qui cache difficilement son embarras ». Un tel comportement n'est-il pas induit par « une peur pour elle-même, car ce à quoi elle s'est identifiée, une structure 'bourgeoise' de la famille, lui servant de 'seconde peau', se met à vaciller » ?

L'auteur souligne, ce qui n'est certes pas nouveau, que, d'une manière générale, et depuis des lustres, la question du rapport à la sexualité trouble l'inconscient collectif de « l'institution-Eglise », bloquant certaines évolutions. Ainsi, « en maintenant à ce point la différence homme-femme dans son organisation, elle se fige dans une culture d'un autre âge ». L'Eglise, dit-il, « se méfie de la psychanalyse car elle lui révèlerait ce qu'elle ne veut pas entendre dans son discours sur son rapport à la sexualité ». C'est ainsi que, dans le droit canonique, la femme est vue essentiellement comme mère et comme vierge, « car la 'femme-mère' et la 'femme-vierge' sont des images qui font moins peur à l'homme. Toutes deux sont vécues dans un espace où la sexualité n'existe pas : elle y est interdite... Mais si la femme est 'femme', ni mère, ni vierge, mais désirante... elle fait peur... peur du désir qui ne se maîtrise pas ».

L'imaginaire du pouvoir masculin dans l'institution-Eglise se révèle, par exemple, dans l'interdiction de la contraception 'chimique' : « L'autoriser ne reviendrait-il pas à donner un pouvoir aux femmes ? ». Autre exemple, le célibat des prêtres, qui ajoute une frontière supplémentaire à celles déjà trop marquées, entre le sacré et le profane, entre le clerc qui sait et le laïc qui ne sait pas. « La soutane, 'seconde peau', a longtemps permis au prêtre d'occuper une position d'autorité, hors de la condition commune. Elle permettait aussi de gommer la sexualité de celui qui la portait ».

L'auteur s'inquiète de voir un certain nombre de jeunes prêtres semblant vivre leur rapport à l'institution comme un refuge, avec le besoin de se rassurer, en tendant à accentuer l'autorité du magistère, à sur-valoriser le rite solennel, « qui confère à l'officiant un rôle sacré à lui seul réservé », et à revenir à l'uniforme, le col romain, quand ce n'est pas la soutane. La liturgie romaine, « prescriptive et normative », fait jouer les ressorts de l'inconscient bloquant la capacité des fidèles à s'exprimer. Daniel Duigou plaide pour une certaine marge de liberté laissée par le rituel. « Etre prêtre, dit-il, n'est pas une fonction, mais un sacrement,

au même titre que le baptême ». « Le prêtre est celui qui donne, suscite et soutient la parole des baptisés, pas celui qui la leur retire ».

Sans vouloir rendre compte de tous les thèmes abordés, je retiens l'incidence de cette analyse sur les modalités de la transmission. Il n'est plus question aujourd'hui de transmettre un savoir sacré, tout constitué. On ne veut plus subir « l'autorité d'un père archaïque,... celui qui sait tout sur tout à la place des autres ». Ceux qui enseignent ont appris à reconnaître leur incertitude et ceux qui reçoivent sont devenus critiques. La transmission authentique devient conversation, échange, débat. Et finalement, « ce qui se transmet, c'est la confiance » et « ce qui fait autorité, c'est la capacité à faire confiance ». L'avenir de l'Eglise dépend de la liberté à laquelle, comme dans une famille, aspirent les jeunes ; ils élaboreront « d'autres solutions que nous ne connaissons pas encore et qu'ils trouveront eux-mêmes ».

Or, selon l'auteur, on assiste aujourd'hui à une régression : la certitude fait retour chez un certain nombre de nos contemporains. Et « c'est dans les religions, dit-il, et en particulier dans l'institution-Eglise que j'ai repéré le plus souvent ce sentiment d'avoir la certitude. Cette illusion se pare facilement des habits de la Vérité ». Lorsque l'Eglise se prête aux diverses demandes inconscientes de certains de ses membres, elle se fait leur complice. C'est, par exemple, le schéma type de l'individu qui n'a pas su échapper à l'image toute puissante de sa mère (« mère phallique ») et reproduit ce schéma toute sa vie. Il y a celui pour qui l'institution doit pourvoir à tout, à commencer par penser à sa place. A l'inverse, il y a celui pour qui il s'agit de régler ses comptes avec sa mère, ce qui est une autre façon de rester sous sa dépendance.

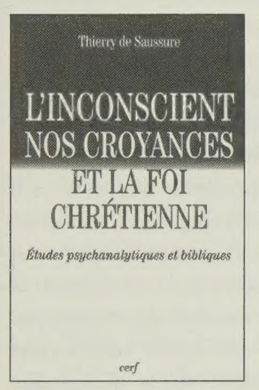
Tout un chapitre final traite du « deuil de l'idéalisation ». Il ne s'agit pas de rêver d'une Eglise idéale. Elle est tributaire des « inévitables limites de ce qui est institué ». Mais néanmoins, « il serait souhaitable qu'elle se dote d'instances critiques de son fonctionnement ».

Le fil rouge de ce livre, me semble-t-il, consiste à montrer que ce n'est pas la théologie, mais plutôt une structure inconsciente de la pensée, qui préside à certaines manifestations de la vie de l'Eglise. Daniel Duigou ne va pas jusqu'à dire que certains arguments théologiques ne sont qu'un habillage de complexes inconscients. Mais on comprend du moins qu'une certaine forme d'exercice de l'autorité, une certaine image du prêtre par rapport au laïc, une certaine conception sacrée de la liturgie, une certaine restriction du rôle des femmes, obéissent souterrainement à un besoin de frontières à ne pas franchir, pour éviter de se confronter avec l'inconnu ; ce qui revient à éviter la sortie de soi vers l'autre et vers l'imprévisible à venir.

Or n'est-ce pas dans cette sortie de soi vers l'autre que s'exerce la spiritualité, plutôt que dans la pureté, dans le sacré, dans l'évitement de la sexualité ? Bien des implications d'une telle analyse seraient à développer au-delà de ce qui est abordé de façon un peu touffue, quoique précise, dans cet entretien que l'on aimerait prolonger avec cet interlocuteur qui vient de s'établir, pour prendre du recul, dans un ermitage du sud marocain.

Guy de LONGEAUX

Thierry de SAUSSURE, ***L'inconscient, nos croyances et la foi chrétienne. Etudes psychanalytiques et bibliques***, Cerf, 2009, 312 p., 28 €.



Cet ouvrage est le fruit d'une longue carrière de praticien et d'enseignant dans plusieurs universités suisses. Destiné à un large public, il réussit à s'exprimer avec rigueur et clarté, dans une langue fluide. Il évite les trop habituels jeux de mots et inventions jargonnantes des psychanalystes et ne réduit pas son propos à un commentaire des écrits et de la vie de Freud.

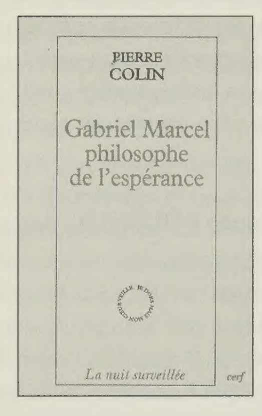
Sous le mode de la confidence personnelle parfois, mais avec tact et discrétion, l'auteur sait mettre en œuvre une pédagogie qui situe bien le travail analytique par rapport à la démarche de foi et à la réflexion théologique qui l'accompagne. On trouvera ainsi d'heureuses mises au point sur l'aspiration à la non-culpabilité, sur l'identification par la parole et le récit, l'idéalisation des pulsions et la régression, sur la perversion et la loi, le désir et le péché, la sexualité et la divinité, etc., l'auteur ayant eu la délicatesse de composer un glossaire des principaux termes empruntés à la psychanalyse freudienne.

Le mérite de cet ouvrage est de proposer quelques réflexions qui paraissent de bon sens parce qu'elles sont le fruit d'une pratique éprouvée sur l'accompagnement du croyant en psychanalyse et sur les conflits qui ont pu apparaître entre ces deux registres de discours. La formation théologique de l'auteur lui permet d'aborder sans agressivité ni ressentiment les questions difficiles de la sexualité et du pouvoir dans l'Eglise et de proposer des ouvertures éthiques bienvenues par exemple sur le travail, la violence fondamentaliste, sur la femme-objet, etc. Si l'on peut considérer la psychanalyse comme l'héritière de nos grands moralistes du passé, son apport à la morale et à la spiritualité chrétiennes contemporaines n'en transparaît alors que mieux ici.

Christophe BOUREUX, o.p.

Philosophie

Pierre COLIN, ***Gabriel Marcel, philosophe de l'espérance***, Cerf, 2009, 126 p., 15 €



Ce livre dans sa facture conjugue maintes qualités. Il est bref, remarquablement bien documenté, clair dans l'expression, riche dans les contenus philosophiques qu'il présente. Pierre Colin nous y fait partager sa longue fréquentation des écrits du philosophe Gabriel Marcel. Tout commence en 1947 par la publication d'un recueil à plusieurs voix sous le titre « Existentialisme chrétien, Gabriel Marcel ». Le philosophe contestera cette désignation, qui semble s'étonner qu'il puisse y avoir un existentialisme chrétien. Le christianisme n'est-il pas en effet depuis Kierkegaard la patrie de l'existentialisme ?

Mais alors comment situer la philosophie de Gabriel Marcel ? Comment la définir ? Pierre Colin mène l'enquête. Philosophe de sensibilité « spontanément » phénoménologique, qui sans dépendre du courant phénoménologique, en redécouvre par lui-même les grandes intuitions fondatrices, Gabriel Marcel prend pour fondement du penser l'expérience, et en elle ce « sentir fondamental », qui ouvre l'esprit au réel de la vie.

Mais tout part pour Gabriel Marcel d'une expérience qui passe l'expérience ordinaire, une expérience pour ce penseur de l'intersubjectivité originaire, qui s'accomplit dans la dimension de la souffrance et de l'ardent désir d'un salut. Arraché tout petit par la mort à l'amour maternel, il vivra désormais de l'espérance invincible dans la vie plus forte que la mort.

La philosophie de Gabriel Marcel est donc fondamentalement religieuse. Sa conversion au christianisme viendra plus tard donner une expression à cette foi première en la vie : « il n'existe pas de phénoménologie de l'existence humaine qui puisse se dispenser d'évoquer à la limite le double mystère de la crucifixion et de la résurrection, seul capable de projeter sur notre vie une lumière qui donne sens » (cité p. 121). C'est dire la place que le philosophe accorde au christianisme dans la tâche d'une « phénoménologie de l'existence humaine ». Le christianisme n'en dénature pas selon lui le travail mais au contraire, il pourra lui donner la liberté de son plein accomplissement.

Dans les heures sombres de 1939, Gabriel Marcel écrivait : « en ces jours où les fondations mêmes de l'existence sont ébranlées, un livre qui se révélerait incapable de nous aider à vivre, et même éventuellement à mourir, se dissiperait en quelque sorte dans le néant. » (cité p. 101).

Le livre de philosophie a-t-il pour vocation d'insuffler un sens, d'inspirer un art de vivre, de communiquer une sagesse ? oui, tout cela, mais non pas à partir de rien, avec du sens posé sur le néant. La phénoménologie de Gabriel Marcel a vocation à l'être. Elle n'est pas une philosophie du sens, mais de la vérité. Le travail de la philosophie est pour lui résistance au néant et entrée en possession de l'expérience dans sa plénitude ontologique : « il faudrait voir dans le nihilisme la limite d'un

processus de décomposition qui s'opère à partir du moment où d'une manière ou d'une autre la plénitude originelle de l'expérience vécue s'est défaite » (cité p. 88). Explorateur de cette expérience jusqu'en ses confins, la belle monographie de Pierre Colin engage son lecteur à prendre le vieux Gabriel Marcel à nouveau pour guide.

Pascal MARIN, o.p.

Nous avons reçu à L&V et nous vous signalons :

Chantal JOLY, ***Petite vie de Dom Helder Camara,*** Desclée de Brouwer, 2010, 150 p., 12 €. Biographie du célèbre archevêque de Recife dans un style vivant.

Jean-Marie SWERRY, dir., ***Transmettre la foi, est-ce possible ? Histoire de l'aumô-nerie catéchuménale 1971-1997,*** Karthala, 2009, 300 p., 23 €. Préface de Joseph Moingt, postface de Denis Pelletier.

Walter KASPER, ***Celui qui croit ne tremble pas,*** Parole et Silence, 2009, 256 p., 23 €. Recueil d'homélies.

Anselm GRÜN, ***Je vous annonce une grande joie,*** Parole et Silence, 2009, 128 p., 12 €. Méditations sur le mystère de Noël.

Ghislain LAFONT, ***Que nous est-il permis d'espérer ?***, Cerf, coll. La nuit surveillée, 2009, 336 p., 35 €.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 84 2009/4

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –

Site Web : http://www.revue-etr.org -

E-mail abonnements administration@revue-etr.org

Abonnement 2010 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)

France 34 € - Etranger 38 €

Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €

Tables 1976-1990 : 13 € franco

Prix de ce n° : 13 € franco